



# SÍMBOLS DE FRATERNITAT (sagramentologia per començar)

José I. González Faus

A. LA REALITAT SAGRAMENTAL.....	5
1. Els sagraments per als homes .....	5
2. El sagrament i el ritu .....	6
3. La pluralitat de Déu: el caràcter sacramental d'allò real .....	7
4. Els sagraments i l'Església .....	9
5. En conclusió .....	10
B. DOS SAGRAMENTS I CINC METÀFORES VIVES .....	15
1. El baptisme: el sagrament de la filiació divina .....	15
2. L'eucaristia: el sagrament de la fraternitat de Crist .....	20
3. La metàfora del quallar .....	28
4. La metàfora de l'abraçada al qui torna .....	30
5. La metàfora de les mans .....	36
6. La metàfora del bes .....	39
7. La metàfora de la nit .....	41
C. CONCLUSIÓ: LA GRATUÏTAT I LA LLUITA PER LA JUSTÍCIA .....	43

He manllevat el títol i el subtítol d'aquest Quadern. El primer, a Pepe Castillo, el qual parlà ja fa temps dels "símbols de llibertat"; amb el meu títol, però, voldria indicar que la veritable llibertat és la fraternitat. I el segon, de J. R. Busto ("*Cristologia para empezar*"), amb el qual subratllo el fet que el Quadern no és un tractat complet sinó només una iniciació, centrada sobretot en dues coses: recuperar allò més medul·lar de la tradició teològica sobre els sacraments, després d'haver-los despul·lat de moltes adherències no tan necessàries, i destacar el que em sembla més urgent avui dia i més capaç per revifar la llangorosa vida sacramental del moment.

**Extraordinari**  
**25 anys de Cristianisme i Justícia**

**CJ**  
**x25**

**José I. González Faus, S.J.** és el cap de l'Àrea Teològica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: [www.fespinal.com](http://www.fespinal.com) • Dibuix de la portada: Roger Torres • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • [info@fespinal.com](mailto:info@fespinal.com) • Estilo Estugraf Impresores, S.L. • ISSN: 0214-6495 • ISBN: 84-9730-129-3 • Dipòsit legal: M-4368-2006 • Febrer 2006

1a PART

---



## A. LA REALITAT SAGRAMENTAL

---

Encara que aquesta part és una mica més teòrica que la següent, per raons de lògica expositiva hem de començar per la primera. El lector menys avesat a consideracions teòriques pot començar el Quadern per la segona part i després passar a la primera. Si ho fa així, resumeixo en cinc tesis el que intento dir en aquest capítol:

1. La realitat és intrínsecament simbòlica (la podríem anomenar “sagramental”, en un sentit molt extens).
2. Per això, la vida humana està farcida d'esdeveniments significatius (o “sagraments” laics) que, en hores denses i riques de la vida, assenyalen quelcom més enllà de la seva materialitat.
3. Per això, la nostra relació amb Déu, en els moments més significatius de la vida de la fe, s'activa de manera sagramental (en el sentit estricte del terme).
4. Si les coses són així, els sagraments no poden ser ritus amb què “comprar” Déu; són dons de Déu per als homes que aquests reben en celebrar-los.
5. I si les coses són així, la inevitable regulació que tot acte comunitari necessita no pot esdevenir un ritualisme rubricista i picaplets, que impedeix complir amb la voluntat de Déu, per tal d'acollir-se a les tradicions humanes.

### 1. Els sagraments per als homes

“L'essència dels sagraments consisteix a manifestar mitjançant signes sensibles el *misteri ocult* de Déu, proclamar davant el rostre del món *la participació de Déu en el drama de la història*, anunciar l'Invisible en el regne de les coses visibles i mostrar *el camí cap a ell*”<sup>1</sup>.

Fixem-nos en les paraules subratllades en la citació: el misteri ocult de Déu, que ha participat i participa en el drama de la història, i hi anuncia un més enllà invisible. Quan aquest anunci és verificat a través dels signes sensibles, aleshores aquests són anomenats “sagraments”, paraula en què es conjuguen avui dia dos significats: “misteri” i “senyal”.

D'aquest text es desprèn una primera conseqüència fonamental: *els sacraments no són ritus per agradar Déu i aconseguir quelcom d'ell*. Aquesta és la concepció pagana del culte, la qual encara perdura en la mentalitat de molts cristians i la correcció de la qual és descurada per alguns interessos del poder clerical.

Però aquesta concepció contradiu un axioma fonamental de la teologia clàssica: "*sacramenta propter homines*": els sacraments són per als homes (no per a Déu, qui, segons un altre axioma de la teologia clàssica, "no està lligat als sacraments"). Els sacraments són *símbols que ens expressen i ens comuniquen la dimensió més profunda de la relació de Déu amb nosaltres i de la nostra vida amb Déu*. I aquesta dimensió és doble: d'una banda, Déu és la nostra condició de possibilitat ("en ell vivim, ens movem i existim"), i de l'altra, Déu ha volgut donar-se'ns amorosament i, a l'últim, aquest Amor triomfarà i es realitzarà, si més no, al final de la història.

---

---

els sacraments  
no són ritus  
per agradar Déu  
i aconseguir quelcom d'Ell

---

---

## 2. El sacrament i el ritu

La diferència fonamental entre el sacrament i el ritu és el fet que a aquest,

encara que no signifiqui res, se li atribueix un poder particular per a fer propícia la divinitat<sup>2</sup>, mentre que el sacrament *actua a través del seu significat* i d'allò que simbolitza (amb un altre axioma clàssic: "*sacramenta significando causant*"); el símbol no és diferent de la realitat simbolitzada sinó la forma que té aquesta realitat de manifestar-se.

Entre els humans és normal que els grans símbols, esdevinguin al final rituals: un petó d'arribada o de comiat és un mer ritu cortès que deriva d'un símbol molt expressiu, però que en el ritu ha esdevingut trivial. El mateix fet ocorre també sovint en els sacraments: algunes vegades (en societats més creients), per la rutina de la repetició; altres vegades (en societats més paganes), per la presència, sobretot en casaments i batejos, de persones a les quals la dimensió simbòlica creient dels gestos no els diu res –ni tampoc els importa–, hi van només per celebrar una etiqueta social, lluir un vestit (nou o llogat per a l'ocasió) o bé participar en un bon àpat que continuarà fins ben tard. Tot això planteja la pregunta següent: seria imprescindible reinstaurar una certa "disciplina de l'arcà" que permetés viure autènticament els símbols<sup>3</sup> a fi de recuperar la dimensió significativa dels sacraments?

Una última aclaració: en dir que els sacraments actuen "en el fet de significar", no estem negant l'altra tesi de la teologia clàssica coneguda com a "*opus operatum*", segons la qual els sacraments actuen per si mateixos, per allò que fan; aquesta tesi, mal entesa, va

contribuir sense voler a aquesta concepció màgica dels sacraments que hem denunciat. Tanmateix, en la teologia clàssica, l'*opus operatum* no es contraposava amb el significat del gest sinó amb allò que s'anomenà "*opus operantis*"; amb aquest nou concepte es vol dir que els sacraments actuen per allò que s'hi fa i no per qui ho fa. Ara bé, el significat del gest o dels elements emprats pertany al que es fa, no a qui ho fa.

I si els sacraments no són ritus aliens als homes, sinó que són per als homes i actuen tot significant, aleshores podrem comprendre la veritat i la seriositat de les paraules següents de Joan Chittister: "No tenim cap dret de reduir els sacraments, en nom de la tradició, a una rutina la seguretat de la qual deixa el poble sec"<sup>4</sup>. Que s'acompleixin aquests mots, això és el que intenta fer aquest Quadern.

### 3. La pluralitat de Déu: el caràcter sacramental d'allò real

Per aquest intent, ens cal recuperar teològicament la dimensió simbòlica del sacrament, la qual no és fruit d'una arbitrarietat de Déu o de l'Església sinó del següent: a) de la mateixa constitució de la nostra realitat que, en la seva darrera profunditat, és sempre simbòlica; b) del fet que *nosaltres no podem conceptualitzar Déu*, per la seva absoluta transcendència (que no desapareix per la seva entrega als homes), però *sí que el podem simbolitzar*. Podríem dir que hi ha sacraments perquè tot és més del que és i perquè Déu és com és. Això és el que intentarem explicar en aquest apartat.

1) Des de la concepció trinitària (millor dit, *triunitària*) de Déu, cal dir que a la plenitud de l'ésser li pertany necessàriament el fet d'expressar-se totalment a si mateix i posseir-se en aquesta comunicació de si mateix. Aquest fet ens ensenya a més que la suma simplicitat i la unitat de Déu no és la manca de pluralitat, sinó que en la plena unitat de Déu es dona una distinció relacional ("Pare, Fill i Esperit", diem amb les nostres pobres paraules) i, en aquest sentit, una pluralitat.

---

---

hi ha sacraments  
perquè tot  
és més del que és  
i perquè Déu  
és com és

---

---

Per això, deduïm que, si l'ésser creador és així, l'ésser creat també tendeix a expressar-se a si mateix i, com a conseqüència, cal que sigui simbòlic: "referencial". Aquest fet el percebem millor en els nivells més alts de l'ésser, com ara, la vida: viure és expressar-se i trobar-se a si mateix en fer-ho. Però cal destacar que tot el que percebem com a real remet a quelcom més enllà de si mateix, i que sense aquesta referència i aquest quelcom, allò real no tindria el seu atractiu, ja que perdria la seva promesa<sup>5</sup>. Entès el símbol d'aquesta manera, podrem concloure que és "la forma més alta de representació d'una realitat per una altra"<sup>6</sup>.

Així doncs, quan aquesta referència de les coses assenyala la seva dimensió més profunda, aleshores parlem simplement de simbolisme; l'exemple més gastat és el de la relació sexual autèntica, com a símbol, expressió i *també causa* de l'amor. Ara bé, quan aquesta referència assenyala una immersió de les coses en Déu (el que sant Agustí anomenava "allò dins nostre més pregon que el nostre jo més pregon"), aleshores parlem de *sagramentalitat*. Això és el que ens queda per veure en aquest apartat.

---

el capellà  
no és  
un administrador sagrat  
de ritus màgics  
en els sagraments

---

2) El que ara ens interessa ressaltar és el fet que, com passa tants cops en les relacions entre allò humà i allò diví, *aquest darrer s'insereix en la dimensió més profunda d'aquell altre*. Leonardo Boff parlà, amb raó, de l'existència d'una "vida dels sagraments" perquè abans hi ha uns "sagraments de la vida"; però encara hi podríem afegir que aquests sagraments vitals no són uns moments o gestos especials i aïllats, sinó que tota la constitució de la vida i de la realitat entre nosaltres és referencial, simbòlica; la realitat és una "metàfora vivent", per dir-ho amb un títol adient de P. Ricoeur, i ho és perquè "l'ésser és simbòlic" (K. Rahner).

A causa de la misteriosa interrelació de tot amb tot, la realitat suggereix preguntes, evoca relacions, obre novetats, promet fites, i com més qualitat té allò que ens atreu, a coses més grans remet. Quan Nietzsche escriu aquella frase tan citada: "tot plaer demana eternitat", dóna un exemple del que estem dient: la realitat té cert caràcter de misteri obert, promesa suggerida, si aconseguim mirar-la, no com a mera presa sinó com a quelcom que cal respectar i atendre. A molts, l'experiència del mar inesgotable o del desert estremidor els sona com un rumor vague d'immensitats ("*un goût d'éternité*", cantava una pel·lícula francesa sobre l'amor). I és precisament aquesta constitució simbòlica de la realitat la que fa que se'ns aparegui tan rica i alhora que sigui tan equivocat de quedar-s'hi sense intentar transcendir-la vers allò a què remet. La famosa frase de Dostoievski, "la bellesa salvarà el món", significa en realitat que *la bellesa és l'anunci que el món té salvació i pot ser salvat*, malgrat la seva cruesa i la seva dificultat. Pensem, com a únic exemple, en el "miracle" que Carlinhos Brown ha pogut realitzar amb la música a la "*favela*" de Candéal.

Doncs bé, aquesta referència a quelcom més, tan constitutiva de la nostra realitat (en un petó, en una peça de música, en un record, en un objecte bell) s'activa quasi necessàriament quan volem parlar de Déu. Ell, que continua essent absolutament transcendent en la seva entrega, no té cap altra forma més de donar-se'ns i dir-se'ns que a través de signes<sup>7</sup>. És útil evocar en aquest punt de la nostra reflexió el títol de la tesi doctoral d'E. Schillebeeckx publicada



el 1952: “*L’economia sacramental de la salvació*”. Aquest títol significa el següent: la relació salvadora de Déu amb els homes es verifica de forma “sagramental”, misteriosament simbòlica.

Percebem, doncs, que l'exemple anteriorment exposat quant a l'acte amorós és insuficient, malgrat la seva profunditat, perquè és massa particular: li manca un element fonamental de la teologia dels sacraments, que és *la referència a la història* i al poble o la comunitat. L'exemple d'una festa popular potser seria més pedagògic: si li serveix a algú, cal que recordi aquelles antigues “festes del PC”, sobretot les que se celebraven (si es podien celebrar) en situacions de clandestinitat; en aquestes festes tots els actes que les constituïen (cants, discursos, àpats comunitaris...) esdevenien símbols d'un demà amb pau, llibertat, justícia i joia per a tots, un demà que anunciava una de les dimensions més pregonas i veritables de l'ésser humà. D'aquesta manera, sí que es posava en acte allò que Víctor Jara va poetitzar amb les paraules següents: “*si se calla el cantor, mueren las rosas*”. El caràcter sacramental és com la llum que, en un túnel estret i obscur de la nostra història cruel i farcida de víctimes, assenyala una dimensió diferent.

#### 4. Els sacraments i l'Església

Perquè la nostra realitat és així i així és també la relació de Déu amb els homes, l'Església (com a paraula i realitat que es dirigeixen cap a una relació salvadora de Déu amb els homes) ha estat anomenada “sagrament radical”; el Vaticà II la va definir com a “sagrament

de salvació”. Per això, recordàvem en un Quadern anterior que Església no significa “sinagoga” (o institució simplement de culte) sinó “assemblea”, *poble reunit per fer present en la història la intervenció salvadora de Déu*. Per aquest motiu, en l'Església hi ha els sacraments, que són senyals gràcies als quals enmig d'aquesta dura història podem celebrar “els goigs i les esperances” i podem acompanyar “els dolors i les angixes”(GS 1) de l'acte de caminar dels homes a través del temps; senyals que brollen, per dir-ho d'alguna manera, de la conjunció i la presència de l'ésser de l'Església en els moments més profunds i decisius de la vida humana i creient.

Però ja havíem dit que la nostra condició humana i la naturalesa mateixa del simbòlic comporten, a més, la presència de tota una constel·lació de ritus, un “univers simbòlic” al voltant de cada símbol. Aquests rituals no haurien de degradar-se en la rutina, sinó que haurien d'ajudar l'home a endinsar-se en el cor mateix del símbol i potenciar-ne l'expressivitat i la capacitat significativa. Per dir-ho amb un exemple que ja hem exposat: la relació sexual d'amor implica tota una constel·lació de signes i ritus (preparació, carícies, apropament progressiu, paraules afectuoses...) que configuren tot un univers expressiu i donen un realç simbòlic al fet de la unió.

Doncs bé, quelcom semblant ocorre en els sacraments: el símbol sol acompanyar-se i orquestrar-se amb mil petits ritus o metàfores menors. Per exemple: l'aigua en el baptisme sol acompanyar-se amb la llum, la sal, la

vestidura blanca. A la cena del Senyor l'acompanya sempre l'escolta prèvia de la Paraula; i molts cops també, una abraçada i cants... Aquest ritual ha de mantenir la seva funcionalitat i no ha d'esdevenir una mena de recepta o fórmula màgica amb què "agradar al déu". Precisament per això, els antics es van ocupar de buscar en cada sagrament aquest "cor mateix del símbol", el qual anomenaren "matèria i forma del sagrament", és a dir, allò que li dóna tota la seva realitat i allò a què els altres ritus només han de *donar més relleu sense enfosquir-lo mai*. Per més estranyes que siguin les paraules "matèria" i "forma", podem entendre que no és bo que un cerimonial recarregat desviï l'atenció d'allò que és medul·lar en els sagraments: seria com si la fletxa que ens assenyala un camí estigués tan plena d'adornaments, colors, *grafittis* o arabescos que ens fes oblidar per on i cap on hem d'anar.

Del que acabem de dir, deduïm quelcom important: *el capellà no és un administrador sagrat de ritus màgics en els sagraments*, sinó que és més aviat un testimoni o un representant necessari per garantir el caràcter eclesiàstic del sagrament, perquè l'enllaça amb el sagrament originari, l'Església total. Per això, no és el capellà qui casa la gent (ni tampoc pot tenir cap sentit aquesta frase), sinó que són *els contraents* els qui s'administren el sagrament del matrimoni; tampoc és el capellà qui consagra sinó *tota la comunitat* amb ell; ni tampoc és només el capellà qui absol, sinó que en la penitència actua com a representant de l'Església que reconcilia el

pecador. El capellà sol ser, per raons purament pràctiques, qui administra el bateig, però l'Església ha reconegut sempre la validesa del baptisme administrat per qualsevol cristià; la unció dels malalts també és descrita en el text de la Carta de Jaume sobre els malalts (si la podem fonamentar en aquest text) com una "*oració de l'Església*", etc.

## 5. En conclusió

Hem intentat recuperar en aquesta primera part tres axiomes de la teologia clàssica: que els sagraments són per als homes; que Déu no està lligat a cap dels sagraments; i que els sagraments causen "significat" (o bé, són eficaços en manifestar el seu significat). Ara bé, cal tenir en compte que hem aplicat aquests principis des de la teologia postconciliar, la qual considera els sagraments a partir de la constitució sacramental de l'Església mateixa (i de la realitat, hem afegit nosaltres en un sentit més ampli).

En la part següent, veurem com tot això es posa en marxa de manera especial en els moments decisius o en la presa d'actituds i orientacions decisives, les quals caracteritzen tota la vida humana creient. També hi trobarem els clàssics "set sagraments", que ara exposarem. Quant al número set, no entrem en les discussions de la tradició que, davant la dificultat de mostrar a partir dels textos bíblics que Jesús va instituir expressament set sagraments, acabà fixant-lo amb un argument de "prescripció teològica" ("sempre va ser així" i ara ja ha prescrit); un argument que no pot tenir cap mena de valor perquè mai s'ha preguntat per res en sentit contrari.

Quedem-nos, doncs, simplement amb el fet que aquest set era en la simbologia antiga el número de la totalitat: suma del tres, que representa Déu, i quatre, que representa el món pels quatre punts de l'horitzó; és una manera de dir que la realitat sacramental envolta la totalitat de la nostra vida creient.

Però d'entre aquests set sacraments n'hi ha dos de fonamentals, els quals foren anomenats per sant Tomàs el "sagrament de la fe" i el "sagrament de la caritat" (les dues actituds més hu-

manitzadores i més santificadores de tota la vida humana); els altres cinc són com ressonàncies que brollen d'aquells dos sacraments. Per això, encara que no neguem el seu caràcter sacramental en sentit clàssic, hem de reservar la paraula "sagrament" per als dos primers (baptisme i eucaristia), als quals dedicarem molt més espai. Dels altres cinc en parlarem en aquest Quadern com a "metàfores vives" (però, repeteixo, no pas per raons teològiques sinó només per raons pedagògiques).

---

És perillós promoure a les dignitats eclesiàstiques a qui encara no ha adquirit una caritat plena, per més virtuts que sembli tenir en tot el demés.

(San Bernardo, *In Canticum*, 18,6)

---



2a PART

---



## B. DOS SAGRAMENTS I CINC METÀFORES VIVES

---

Comentàvem en la part anterior que els sacraments no eren pròpiament ritus sinó celebracions. Com a conseqüència, se'ns pot ocórrer la pregunta que travessa tota la novel·la més coneguda d'A. Camus (*La pesta*), que és una paràbola del nostre món: és possible de celebrar quelcom en una ciutat infestada per la pesta? Una de les respostes a aquesta pregunta ens diu que almenys es pot celebrar *la possibilitat i l'anunci de la fi de la pesta*. Amb això entrem en els dos primers sacraments.

### 1. EL BAPTISME: EL SAGRAMENT DE LA FILIACIÓ DIVINA

---

A la teologia baptismal li ha fet un enorme mal la imatge, derivada de l'explicació agustiniana del pecat original, segons la qual l'aigua s'entenia com agent de neteja, per la rentada. En el món antic l'aigua significava no pas "neteja de taques" sinó "*font de mort i vida*". La Primera Carta de Pere (considerada per molts com una catequesi baptismal) rebutja aquesta imatge de la rentada i veu un símbol del baptisme cristià en l'arca de Noè, perquè els ho-

mes hi van ser salvats *de l'aigua* del diluvi i se salvaren "*per l'aigua*" (és a dir: perquè era l'aigua la que feia surar l'arca enmig de la inundació; cf. 1Pe 3,20-21).

L'aigua és, per tant, *un símbol elemental i universal de mort i vida*. A l'aigua pots ofegar-te (amb molta altra gent), però de l'aigua brolla la vida (i ara els nostres astrònoms busquen aigua en altres planetes com la millor prova que allà pot haver-hi o potser hi va haver vi-

da). A l'aigua es mor i de l'aigua es reneix. Aquesta experiència tan humana ocorre en el baptisme, on es simbolitza el fet que *fer-se cristià comporta morir a una forma de vida contrària a Déu i renéixer en una vida en Déu* (la qual no es refereix tan sols al més enllà de la nostra mort sinó també a l'anticipació d'aquest més enllà en la nostra vida d'avui).

Per aquest motiu, la forma primitiva del baptisme –i la més exacta, tot i que menys pràctica– era *la immersió*: submergir-se fins ser engolit per l'aigua i ressorgir-ne reviscut<sup>8</sup>.

### 1.1. El ritual per a adults

En aquest context, bo i tenint en compte que a començaments del cristianisme el baptisme era sempre cosa d'adults, entendrem ara l'explicació següent que dóna sant Pau als romans<sup>9</sup>:

– en batejar-se, *el creient mor* a una forma egoista de viure, que havia constituït la seva vida pagana anterior;

– i mor tot *submergint-se* en la vida entregada (= en la mort) de Jesús.

– però, de la mateixa manera que Crist ressuscità de la mort, el batejat *apareix renascut* en una forma nova de vida que és la vida del Ressuscitat, la vida dels “fills de Déu” que ara “no han nascut per descendència de sang, ni d'un desig carnal, ni d'un voler humà, sinó de Déu mateix” (Jn 1,13).

La persona mor al pecat i reneix a la vida en l'Esperit Sant de Déu. Això és el mateix que Lluç posa als llavis de sant Pere en la primera predicació de l'era cristiana: “convertiu-vos, i que cada un

de vosaltres es faci batejar *en el nom* de Jesucrist”<sup>10</sup> (Ac 2,38). El baptisme, enmig de la frase, vincula la vella vida que es deixa amb la nova forma de vida en Crist.

I, com a conseqüència del que acabem de dir, cal fer dues observacions importants:

a) En primer lloc, tot el cerimonial restant del baptisme: la llum i el vestit blanc (“revestiu-vos de l'home nou, creat a imatge de Déu”, diu la Carta als Efesis 4,24a) té aquest mateix significat de la dialèctica entre la renúncia i la recuperació renovada. Fixem-nos només en el ritu que més perdura i que és el de les anomenades “promeses del baptisme”, les quals tenen un primer element que sol designar-se amb el nom de “renúncia a Satanàs”, és a dir, l'abolició d'una forma de viure centrada en l'egoisme i l'autoafirmació absoluta a costa de tot i tots. I a aquesta renúncia l'acompanya una professió de fe en el Déu que és amor i do de si mateix (comunió de Pare, Fill i Esperit) i que, per això, és vida i font de tota vida vertadera; el Déu, en el nom del qual ha estat batejat el nen (cf. Mt 28,19)<sup>11</sup>.

b) Però, a més a més, a partir del que hem dit s'entén el significat que tenia en aquest baptisme d'adults el perdó dels pecats, *inseparable del canvi de vida*.

Això no obstant, què va passar? En desaparèixer el baptisme d'adults, l'expressió “batejar-se per obtenir el perdó dels pecats” (Ac 2,38) va perdre sentit i s'hagué de buscar un “pecat original” que s'hagués de perdonar al nen, perquè l'expressió bíblica pogués continuar vigent. El pecat original és una realitat innegable, però només podem titllar-lo de



“pecat” en un sentit metafòric i, per descomptat, al nen no li cal cap perdó que el reconciliï amb Déu; Déu no està enemistat amb el nen, sinó que l’estima incondicionalment des del primer instant de la seva vida.

## 1.2. El baptisme de nens

Tot aquest significat, tan viu com audaç i esplèndid, resta enormement esmorteit en l’actual baptisme d’infants, la qual cosa no vol dir que el baptisme d’adults en sigui l’única forma possible; l’Església primitiva va aprendre que decisions molt serioses de la persona adulta estan condicionades per la seva infància i la seva història. Només vull dir que cal veure com el baptisme de nens recupera el seu veritable significat, a fi d’evitar aquesta concepció del pecat original com si fos una taca misteriosa que el nounat carrega (i perquè no es busqui agustinianament la causa d’aquesta taca en el plaer sexual unit a l’acte generador).

L’aigua està molt present en el naixement de la vida humana; sostingut al líquid amniòtic durant l’embaràs, el nen (al seu nivell) sent com una mort quan la mare “trenca aigües” i això ho expressa amb el plor, en aparèixer en aquesta forma de vida que serà per a ell una vida nova i molt superior a la vida deficient que tenia al si matern.

Paral·lelament al que acabem de dir, podem afegir que *en el baptisme els pares engendren una forma de vida nova per al fill*, en la qual el nen haurà de viure immersit com a l’aigua amniòtica; i des del baptisme aniran gestant un “fill de Déu”, fins que arribi el moment en

què l’infant pugui sortir a la vida humana com el qui és i per si mateix.

En ambdós casos (adults i nens) aquest és el significat del símbol de l’aigua, però amb la diferència que l’adult “es bateja” i el nen “és batejat”; és a dir, en el baptisme d’adults, el batejant decideix morir a la seva vida anterior i contrau el seu compromís amb la vida de Crist, mentre que en el bateig dels nens, en realitat, hi ha *un compromís contret pels pares, segons el qual aquests han de gestar aquella vida incipient com a vida d’un fill de Déu*. Si val l’expressió, en aquest darrer cas són els pares els qui “es bategen com a persones interposades”, a fi que el fill esdevingui com Crist.

---

---

submergir-se  
fins ser engolit  
per l’aigua  
i ressorgir-ne  
reviscut

---

---

## 1.3. Conseqüències

El que hem dit fins aquí permet percebre dues coses. Les exposem tot seguit:

a) Molts batejos tenen poc o gairebé cap sentit, ja que han estat reduïts al ritu insignificant i incomprensible de vessar un rajolí d’aigua damunt el nen, a fi d’explotar després unes formes de celebració configurades amb criteris totalment aliens als criteris de la vida nova

en Jesucrist: el consum desmesurat, l'ostentació, la superficialitat... L'Església hauria d'intentar que desapareguessin aquestes formes quasi paganes de baptisme i no tranquil·litzar-se amb l'argument aparent, segons el qual a través d'aquestes formes augmenta el seu nombre de fidels (que no ho són). I molts creients indecisos (que potser bategen el nen "per si de cas" i pensen que, tot i creure que no és veritat, "de mal, tampoc li'n farà"), haurien de ser tranquil·litzats per l'Església respecte de la sort del nen encara que no rebí aquest ritu: el nen no és un pecador ni tampoc seria jutjat com a tal si morís, sinó que és objecte de l'amor de Déu molt més encara que de l'amor dels seus pares, i el seu únic pecat està en la seva vulnerabilitat total davant l'egoisme, incrustat i estructurat en mil formes de convivència socials, familiars, culturals, etc. A més, per raons de demanda també s'han de celebrar molts batejos alhora (en els quals bona part dels assistents ja no són creients i hi van per lluir un vestit o fer fotos amb el seu mòbil i xerrar a l'església sense cap respecte per l'assemblea), per la qual cosa seria recomanable que el bateig de nens es fes només a partir dels dos o tres anys, quan el nen ja no plora per qualsevol motiu i sense saber per què i arrossega amb el seu plor estremidor tots els infants que hi són presents...

b) Es percep, a partir del que hem dit, que l'aparició en societat de formes de "bateig civil" (o celebracions laiques del naixement del nen) no han de ser vistes pels cristians com un atac sinó més aviat com una preservació de la qualitat i del significat del bateig cristià,

tant si això es formula amb l'expressió més dura, però *jesuànica*, de "no tireu les perles als porcs" (Mt 7,6), com si es fa amb la fórmula ja citada de Bonhoeffer d'una "disciplina de l'arcà", necessària per als creients en un món no cristià. En aquest punt és on l'Església no ha de tenir por i ha de saber que Déu és molt més gran que ella mateixa.

Amb el que hem dit, però, no pretenem reduir els batejos exclusivament a la dimensió religiosa. Una notícia tan bona i tan increïble com la de la nostra filiació divina és quelcom que es mereix que se celebri, i aquesta celebració ha d'arribar fins al corporal i al material. En les reflexions anteriors es tracta que aquest element material no ofegui ni es mengi ni substitueixi la veritable dimensió del bateig; que no substitueixi la llibertat dels fills de Déu per l'esclavatge dels seguidors de "El Corte Inglés", cosa que origina sovint problemes i angoixes econòmics a famílies que tenen por de no estar "a l'alçada" dels criteris d'"aquest món", quan *el que se celebra és precisament la mort d'aquests criteris* i l'adopció dels criteris de fraternitat cristiana. D'aquesta manera, evitaríem que el sagrament del bateig esdevingués el que avui dia ha esdevingut tantes vegades: un cos sense ànima.

Després, però, està en mans de les famílies que vagin obrint-se camins en aquest sentit (potser separant sovint la cerimònia cristiana del bateig d'una celebració material més àmplia que englobés creients i no-creients). Tornem ara a la teologia del baptisme.

#### 1.4. La dimensió eclesial del baptisme

I què passa quan l'home "es revesteix de Crist", que és el mateix que revestir-se de la filiació divina? La resposta a aquesta qüestió la donava sant Pau als galates, tot dient: "Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist" (Ga 3,28)<sup>12</sup>. La igualtat i la fraternitat, els dos ideals que la Revolució Francesa va traïr, brollen de la filiació divina de l'home i no de la senyoria sobre el món (que sempre serà font de diferències i d'enfrontaments). Per això, el baptisme ens constitueix com a comunitat de germans o, com se sol dir, implica la nostra "entrada en l'Església". I, en recol·locar el nen en una comunitat de fills de Déu i germans, es compensa la seva participació en el "pecat d'origen" del gènere humà.

Respecte de la comunitat de batejats, *l'Església és la comunitat dels qui se saben fills de Déu*: per això, el deure de la fraternitat de l'Església és molt major que el de qualsevol altre grup humà, la qual cosa demana que en l'Església hi hagi un "sagrament de la fraternitat", com ara veurem. I a més: això fa teològicament raonable que el baptisme pugui celebrar-se no per separat sinó en grup i que resti visible el seu caràcter com a entrada a aquesta assemblea fraterna dels fills de Déu que anomenem "Església".

Però aquesta forma comunitària no hauria d'imposar-se com a llei i, molt

menys encara, on hi hagués molts candidats al bateig, ja que –com hem dit anteriorment– presenta el perill d'anar a donar una cerimònia gregària i rutinària, quan en realitat pot haver-hi circumstàncies particulars que facin aconsellable una celebració més personal del baptisme. Aquí ocorre com en l'acte de fe: tan legítim és dir "crec" com "creiem"; en aquest darrer cas, l'autoritat romana darrerament ha preferit la recitació de la fórmula de fe en singular, a fi de garantir la plena llibertat de professió de fe. Ara bé, la recitació comunitària continua essent legítima i sovint convenient. El que en tot cas hauria d'evitar-se és que els batejos anomenats "comunitaris" es fessin només per comoditat dels ministres de l'Església que se n'encarreguen. Aquest grup de famílies que van a batejar els fills tampoc signifiquen suficientment la comunitat que rep el nou "fill de Déu": són ells els qui necessiten ser rebuts i (en aquest sentit) l'ideal, impossible avui dia, seria que els batejos tinguessin lloc en alguna reunió de l'assemblea parroquial, per la qual cosa s'evitaria el protagonisme del ministre que imparteix el sagrament.

En tot cas, el sagrament de la filiació ens mena al sagrament de la fraternitat. Per això, no ha estat infreqüent en l'Església que, quan es tractava d'un bateig d'adults convertits, la celebració s'unís per al candidat a la seva primera participació eucarística.

## 2. L'EUCARISTIA: EL SAGRAMENT DE LA FRATERNITAT DE CRIST

---

Sant Joan conclou el seu relat de la passió tot dient que, en ser atravesat el costat de Jesucrist per la llança, en sortí “sang i aigua” (19,34). A causa de la solemnitat amb què ho narra i ho testimonia, i a causa de la constant intenció simbòlica del quart evangeli, alguns Pares de l'Església hi van veure una al·lusió a l'eucaristia i al bateig. Del cor de Jesús brolla l'aigua, que és la font i el senyal de vida, amb la sang, que és l'expressió de la vida que s'entrega fins al final; vida rebuda i vida entregada equivalen a la filiació i la fraternitat: el resum de l'obra de Déu en Jesucrist.

Potser així comprenem millor la paraula “eucaristia”, que etimològicament significa “acció de gràcies”. Aquest significat sorprendrà els qui concebin l'eucaristia primària o exclusivament com una ofrena o un sacrifici en què, més que agrair, hi obtenim quelcom. Això no obstant, el Nou Testament molt sovint aclareix de la mateixa forma que l'eucaristia només és un acte de culte quant al fet que *celebra i agraeix la superació de tots els actes de culte* que pot intentar l'home i que, segons la Carta als Hebreus, no són més que “ombres”.

La litúrgia catòlica resa, en un dels seus prefacs o introduccions de la Pregària Eucarística, el següent: “encara que Tu no necessites la nostra lloança ni t'enriqueixen les nostres benediccions, Tu mateix inspires la nostra acció de gràcies”. I ja al s. II sant Ireneu explicava que l'ofrena de l'Església és agradable a Déu, no perquè necessiti

cap sacrifici nostre, sinó perquè nosaltres, si acceptem el do que ell ens dóna, *som glorificats en oferir-lo* (AH IV, 18,1). En aquest sentit, l'eucaristia no és simplement un acte qualsevol de culte ni tan sols el més excels, ja que el culte que hi donem l'hem rebut i, per això, l'agraïm; això és el que sant Pau anomena “un culte espiritual” (Rom 12,1).

Segons Ratzinger “l'estructura cristiana del sacrifici ve donada per la recepció unida a l'acció de gràcies”<sup>13</sup>. Per tant, no és quelcom que donem nosaltres sinó quelcom que rebem i agraiïm. I això no es reflecteix avui en l'ús “antic” de la paraula “sacrifici” ni en l'estructura mateixa de la litúrgia.

### 2.1. L'eucaristia i la vida en Jesús

Efectivament, en l'eucaristia agraiïm que, tot i que de la nostra part no tenim res per oferir a Déu que sigui digne d'ell, podem oferir-li la vida entregada de Jesús: vida entregada fins la mort, per amor als homes i amb la força de l'Esperit. Aquesta vida entregada posà en acte un ensenyament fonamental dels profetes i del mateix Jesús: “Déu vol misericòrdia, no sacrificis”, encara que la misericòrdia pugui exigir a l'ésser humà els majors sacrificis (i en aquest món *pecador* els exigeix molts cops).

En l'eucaristia, per tant, oferim a Déu *la persona i la vida* de Jesús i li hi oferim tot *rebut-les nosaltres*; persona i vida, que el llenguatge semita de-

signava amb els termes de “cos” i “sang”. És una doctrina establerta que el pa i el calze (el cos i la sang) no fragmenten ni parcialitzen la realitat única del Senyor, sinó que són dos símbols d’una mateixa realitat. L’eucaristia és igualment completa, rebuda amb una espècie o amb dues, com l’Església ha ensenyat sempre, encara que la participació amb les dues espècies del pa i del vi actualitza de forma més visible tot el significat de la vida entregada del Senyor, com ho exposarem tot seguit.

## 2.2. L’eucaristia i la fraternitat

Aquesta vida entregada de Jesús es condensa en el gest de comiat que Jesús ens deixà i ens manà actualitzar. *Com a recapitulació i recepció de la vida entregada de Jesús, l’eucaristia és el sagrament de la fraternitat, de la mateixa manera que el baptisme és el sagrament de la filiació.*

L’Església, en efecte, ha qualificat sempre el Dijous Sant, que commemora la institució de l’eucaristia, de “dia de l’amor fratern”. Per sant Pau, era molt important ressaltar la profunda unitat (“corporal”) de tots els qui participen en l’eucaristia, precisament perquè “el pa és un de sol, i per això nosaltres, ni que siguem molts, formem un sol cos”: la persona entregada del Senyor (cf. 1Co 10, 17). Segons una oració molt coneguda del s. II, els primers cristians celebraven agraïts que, de la mateixa forma que els grans de blat escampats pels camps han estat replegats per formar un únic pa, els éssers humans, amb les nostres distàncies i diversitats, ens trobem i

formem un mateix cos gràcies a l’eucaristia (cf. Didachê, 10).

Per tant, si els cristians no som davant el món un senyal visible i perceptible de fraternitat, aleshores *quelcom de molt greu falla en les nostres celebracions eucarístiques.*

## 2.3. L’eucaristia i l’esperança

Com a sagrament de fraternitat, l’eucaristia és també un sagrament d’esperança en un món on la fraternitat es troba destrossada i trepitjada pel pecat. En efecte: no és casual que Jesús celebrés el Sant Sopar a l’hora més desesperada de la seva vida, “la nit en què seria entregat”, com recorda també la litúrgia. I seria entregat per un dels seus i seria condemnat a mort pels sacerdots en nom de Déu i com a blasfem.

Doncs bé, precisament aquella nit obscura Jesús decideix celebrar un sopar amb els seus. Tant si Jesús aprofità el sopar pasqual com si (segons la cronologia del quart evangeli, que sembla més probable) es tractà d’un àpat diferent, la invitació a un sopar és sempre un acte de celebració. I la celebració en moments objectivament desesperats expressa una actitud d’esperança.

Aquesta esperança la fonamenta i la fa visible Jesús amb el gest que realitza durant el sopar i que el converteix en memorial de la seva vida entregada, que havia transcorregut “fent el bé i guarint tots els oprimits pel diable” (Ac 10,38), és a dir, alleujant el dolor humà i difonent la pau de Déu.

## 2.4. El pa i el vi

Per això, per condensar la seva vida, Jesús es va servir dels dos símbols més profunds i universals en les relacions humanes: *el pa, símbol de la necessitat, i la copa de vi, símbol de l'alegria*. Partir el pa és el mateix que compartir la necessitat humana; i passar la copa, comunicar l'alegria<sup>14</sup>. Aquest doble gest, profundament humà i simbolitzador de la vida entregada de Jesús, esdevé el símbol eficaç –sagrament– de la Seva presència real davant els seus, més enllà de la voluntat dels qui volen acabar amb ell i treure-se'l de sobre.

Gràcies a aquest gest el pa i el vi es “transsubstancien”<sup>15</sup> en allò que és la presència del Déu Amor entre nosaltres: la necessitat compartida i l'alegria comunicada. La litúrgia catòlica ha vinculat sempre la transformació del pa i del vi no tan sols a la invocació de l'Esperit (*epiclèsis*) sinó a la narració del gest doble de Jesús: “prengué el pa, el partí... prengué la copa i la passà”.

El gest del pa enllaça, a més, amb tota la tradició bíblica i amb diversos records de la vida de Jesús. La narració anomenada de la multiplicació dels pans és potser el passatge evangèlic del qual tenim més testimonis conservats, la qual cosa és un ferm indicatiu de la seva historicitat. I aquesta escena està narrada pels evangelistes amb pinzellades molt semblants a les del Sant Sopar (“prendre els pans, donar gràcies, repartir-los”) i estableixen certa continuïtat entre la dada, segons la qual en partir el pa Jesús *es multiplica*, i l'afirmació creient que, en partir el pa, Jesús *esdevé el Crist*; per això, dos deixebles que havien perdut la fe “reconeixen Jesús en

partir el pa”. I la “partició del pa” queda en el Nou Testament com una expressió deliberadament ambigua, que no és sempre fàcil endevinar si fa al·lusió a l'eucaristia o bé a una taula compartida.

El quart evangeli ha volgut subratllar aquesta importància del gest i, per això, ha substituït l'al·lusió al pa i al vi (que ja havia evocat abans al capítol 6) per un gest inequívoc de servei com és el gest del lavatori de peus. *Sense servei no hi ha eucaristia*, ens vol dir el quart evangelista, després de reaccionar contra qualsevol absolutització unilateral de la matèria del pa i del vi. En aquesta inversió de les relacions humanes, que deixen de ser relacions de superioritat i dominació o exclusió per passar a ser relacions d'igualtat i servei, el pa i el vi recuperen el seu caràcter de matèria per al sagrament.

## 2.5. L'eucaristia com a transformació de les relacions humanes

Per això, sant Pau, quan a Corint ensopega amb unes celebracions eucarístiques que discorrien enmig de la insolidaritat i toleraven desigualtats entre els participants, els renyà durament: “El resultat és que, quan us reuniu tots alhora, ja no celebren el sopar del Senyor” (1Co 11, 20ss). Aquesta reprensió continua vigent per a nosaltres, sempre que concebem l'eucaristia com l'ofrena de quelcom exterior i aliè a nosaltres, que agrada a Déu sense que ens faci sentir la necessitat de canviar les nostres vides i les nostres relacions entre nosaltres. “La nostra manera correcta de pensar és la que respon a la nostra eucaristia”, es-

civia també sant Ireneu al s. II (AH IV, 18.5).

Aquesta correspondència implica quelcom molt important: quan l'Església celebra l'eucaristia, aquest sagrament la refà i la transforma. *L'eucaristia ha de fer "eucarística" l'Església*; és a dir, ha de convertir-la en un espai on les relacions humanes es transformen de relacions de dominació en relacions de fraternitat, de relacions d'esclavatge en relacions de llibertat, un espai on "ja no hi ha ni home ni dona, ni jueu ni grec, ni senyor ni esclau", o, com resa la mateixa Església en la seva celebració eucarística, "un recinte de veritat i d'amor, de llibertat, de justícia i de pau, perquè tots hi trobin un motiu per continuar esperant" (*Pregària V, c*): en aquestes paraules tenim el cercle mateix entre fraternitat i esperança de què ja hem parlat abans; l'esperança anima a construir la fraternitat i la fraternitat és un motiu per l'esperança.

En aquesta transformació, l'Església esdevé també un sagrament (quant a senyal i realització) de la presència de Déu enmig dels homes i les dones. "Sagrament de comunió", la va definir el Vaticà II per al·ludir a la comunió de tots els homes i les dones amb Déu i entre ells. L'ambigüitat de la paraula "comunió" en moltes llengües d'origen llatí, en què significa alhora recepció de l'eucaristia i qualitat suprema de les relacions humanes, esdevé una ambigüitat de significat teològic de molta riquesa.

La comunió no és, per tant, simplement un acte de pietat o d'enriquiment personal; és també un compromís i una presa de consciència d'allò, a través del

qual oferim la nostra solidaritat i la nostra acollida a tothom; per això, en la celebració eucarística ens fem l'abraçada de fraternitat i ens desitgem la pau mútuament, immediatament abans de rebre el cos del Senyor.

Finalment, és molt important que, en celebrar l'eucaristia, no oblidem que estem actualitzant el sopar de Jesús i que, per tant, estem complint una ordre seva, *com a memòria seva i no com a iniciativa nostra*; i convé no oblidar-ho, perquè la massificació dels assistents impedeix donar avui el format d'un sopar entre un grup d'amics i germans de Jesucrist a les nostres eucaristies.

A més, aquesta massificació requerirà una normativa mínima. Però seria una traïció al prescrit del Senyor, si reduïssim la fidelitat eucarística a aquesta "normativa mínima" i deixéssim al marge el que té un valor veritable en aquesta ordre del Senyor: "la comunió i la fraternitat" (cf. Mt 23,23); seria, altre cop amb paraules de Jesús, com "colar un mosquit i empassar-se un camell". El Mestre titllà d'"hipòcrites" els qui actuaven així.

Aquesta massificació impedeix també que els gestos eucarístics que acompanyen el pa i el vi siguin exactament els de Jesús: partir el pa i passar la copa. Per això, l'Església autoritza la comunió amb la mà, a fi d'apropar més l'eucaristia al sopar del Senyor que s'hi actualitza, perquè no és imaginable que Jesús partís el pa i el posés a la boca dels seus deixebles. La comunió a la mà no és, per consegüent, una manca de respecte ni una negació de la presència real del Senyor; en tot cas, negaria el "respecte" que nosaltres volem donar a Déu,

però no el que Déu vol rebre de nosaltres. Per això, una acusació semblant podria merèixer altra vegada el qualificatiu *jesuànic* d’“hipòcrita”, a què acabem d’al·ludir.

## 2.6. L’Eucaristia i la dignificació de la naturalesa

Per acabar, en l’eucaristia no es produeix només una transformació de les relacions humanes per l’assimilació de la persona i la vida (el cos i la sang) de Jesús, que configuren les nostres relacions més a imatge divina, sinó que també es dona una transformació de la matèria d’aquesta creació, la qual fou escollida pel Senyor per donar-se’ns en la forma del pa i del vi. La transsubstanciació dels elements per la presència real del Ressuscitat *no anul·la la seva materialitat, sinó que l’eleva fins Déu*: el Nou Testament defineix el Ressuscitat com a cap, no tan sols de tot el gènere humà sinó de “tota la creació” que es troba recapitulada en Crist, la qual cosa converteix la creació en subjecte d’una dignitat nova.

Sant Ireneu ho expressava molt bellament: en l’eucaristia anunciem *la comunió i la unitat de la matèria i de l’Esperit* (IV, 18,5), perquè Déu podria haver alimentat els homes directament, però va voler valdre’s de la seva creació i la incorporà, per això, en la seva obra. De la mateixa manera que nodreix la totalitat del nostre ésser humà amb aquesta “medicina d’immortalitat”, Déu ha volgut valer-se de la seva creació material, que queda elevada fins al rang de mitjancera del do diví.

Per això, la transsubstanciació del dia d’avui del pa i el vi són com un anunci de la “transsubstanciació” futura dels nostres cossos mortals en prendre part en la resurrecció de Jesús (St. Ireneu: AH III, 11, 5 i 6). Avui dia, quan els problemes ecològics preocupen amb raó tota la humanitat, el cristià hauria de saber que un motiu decisiu per tractar amb respecte l’univers material és el significat que dona l’eucaristia a tota la creació de Déu.

En resum, de tot el que acabem d’exposar, deduïm que l’eucaristia no acaba en concloure la nostra celebració, sinó que, en certa manera, *és aleshores quan comença*: perquè la celebració eucarística ha de retornar-nos a la vida transformats. Sant Pau acaba la seva exhortació als corintis amb l’avís següent: “Cada vegada que mengeu aquest pa i beveu aquesta copa anuncieu la mort del Senyor fins que ell vingui” (cf. 1Co 11,26). També nosaltres hem d’acabar aquesta breu reflexió com ell: cada vegada que celebrem l’eucaristia, anunciem la redempció del món en un món que sembla que no en tingui, de redempció; anunciem un motiu per la celebració en una ciutat d’“apestats” (fent al·lusió a Camus), la qual cosa vol dir que no ens donem per vençuts, que no abduquem perquè creiem que encara hi ha quelcom a fer, per tal que aquest món sigui més segons com Déu desitjà que fos.

D’aquesta forma, *tota eucaristia veritable mena a la vida en lloc d’apartar-nos-en*, cosa que podria ser una senzilla verificació de la qualitat eucarística de les nostres celebracions.



## 2.7. Conclusió

De tot el que acabem de dir podem extreure quelcom important que ens servirà per acabar aquesta reflexió. Com va succeir en aquell llogarret perdut, anomenat Natzaret de Galilea, *el més gran de Déu se'ns dona en el més senzill i menys aparent*: en la quotidianitat del pa, el vi i la taula compartida. I és que a Déu no li calen ni les nostres aparències grandioses ni el nostre or ni la nostra plata ni les nostres joies ni les nostres custòdies superluxoses... sinó que cerca només la transformació dels nostres cors.

Per això, segueix plenament vigent l'ensenyament, curosament oblidat, de Joan Pau II segons el qual: “davant els casos de necessitat, no hem de donar la preferència als ornaments superflus dels temples i als objectes preciosos del culte diví; al contrari, podria ser obligatori alienar aquests béns per donar pa, beguda, vestit i sostre a qui li manquin” (SRS 31). I continua dient que *l'Església no pot acceptar aquesta inversió de la jerarquia de valors* en què

“el tenir d'alguns pot ser a compte del ser de tants altres”.

Aquesta és una senzilla conseqüència subversiva de l'eucaristia; perquè, com va dir el profeta Samuel: “l'home veu l'aparença, el Senyor veu el fons del cor” (1Sa 16,7). Per això, allò que cal a les nostres eucaristies no és ni or ni plata sinó cors disposats a obrir-se al Senyor i deixar-se transformar per ell.

Com a conseqüència, tenim convertits en “carn de sagrament” l'aigua que és font de vida nova, l'aliment que conserva la vida i el vi que la celebra. D'aquesta forma, la teologia dels sagraments pot anar-se estructurant al voltant de la categoria de vida i de Déu com a vida plena i fontinal. En els altres sagraments (que anomenarem “metàfores”) ens anirem trobant amb l'amenaça a la vida que suposa la nostra complicitat amb el mal, amb dos camins distints de l'amor com a veritat de la vida (ministèri eclesial i matrimoni) i, finalment, amb la fragilitat i la fi de la nostra vida, que també queda assumida pel creient en la donació de Déu als homes.

---

L'Església no és una piràmide que culmina a Roma. La funció papal de construir unitat, no és l'única funció de la “Catòlica”, encara que sigui una funció indispensable.

(Urs von Balthasar, *Herder Korrespondenz*, des. 1982)

---

## APÈNDIX PER AL BAPTISME I L'EUCARISTIA: FECUNDAR ELS SÍMBOLS DE LA FILIACIÓ I LA FRATERNITAT

---

Quasi tots els lectors i lectores d'aquest Quadern podran nodrir i educar bé o prou bé els fills que portaran a batejar i combregar. Cal donar les gràcies per aquesta possibilitat sortosa, però cal que no oblidem que succeeix en un món on aproximadament deu milions de nens moren de fam cada any i on uns dos-cents milions d'infants passen la seva infància en condicions d'esclavatge (laboral, sexual o militar). *Aquesta dada no pot ser aliena als sagraments del baptisme i l'eucaristia, si els mirem amb els ulls de Déu* (encara que potser ho sigui als ulls de moltes persones i jerarquies religioses).

Suggerixo en aquest apèndix de quina manera podrien donar fruit els signes sacramentals en les condicions d'aquest món; el baptisme podria significar la decisió de retirar de l'alimentació i la cura del fill tot allò que fos superflu (innecessari, inútil) per dedicar-ho a l'afillament d'un d'aquells nens condemnats a morir de fam.

Aquesta decisió pot ampliar-se i començar en la mateixa cerimònia del bateig: els pares poden explicar als convidats que han tret una part de la festa posterior (podria ser l'orquestra, el pastís final o bé el cava) i l'han invertida en un fons comú que rescata de la mort de fam un nadó desconegut, però que és tan fill de Déu com el nostre. Fins i tot, podríem convidar els assistents a aportar

una petita quantitat en aquest fons comú. Cal tenir en compte que, encara que sigui poca cosa, a cada parròquia hi ha fàcilment uns deu batejos cada mes i que la quantitat que cada convidat aportés, si la multiplicuéssim per tots els batejos parroquials, per totes les parròquies d'una ciutat i per totes les ciutats d'una diòcesi, arribaria fàcilment a una xifra milionària.

Aquesta és una possibilitat. Si el lector o la lectora contacta per Internet amb una xarxa com [www.infanciasinfronteras.org](http://www.infanciasinfronteras.org) i es comunica amb els seus directors, rebrà segurament altres suggeriments o, si més no, podrà concretar el nom i el lloc del nadó al qual volen intentar rescatar de la mort.

Ara bé, el que és important no és tan sols el que es faci, sinó que, *tan bon punt el fill comenci a créixer, hi hagi algú que li expliqui que, gràcies a ell i a petites renúncies ignorades al principi, ha anat donant vida a un altre nen d'ençà que va néixer*, i que, a més dels germanets que coneix, en té un altre de llunyà i desconegut, però que també és germà seu, perquè és fill de Déu com ell, i que ha estat ajudat per ell, de la mateixa manera que un fill menor és ajudat pels seus germans grans. Aquesta pràctica serà fonamental per educar a poc a poc el nounat en la solidaritat en anar creixent.

Això, pel que fa al baptisme. Una part de la celebració eucarística també

afecta els nens a la festa de la primera comunió, la qual els introdueix en aquest sagrament. La pràctica descrita pot repetir-se, però ja no s'ha de dedicar tant a l'alimentació d'un nen, destinat a morir de fam, com al rescat de l'esclavatge en què algun infant comenci a trobar-se en el moment en què el nostre fill faci la primera comunió. Rescatar-lo de l'esclavatge del treball en multinacionals primermundistes, per a les quals cus pilotes o bé calçat per als nostres esportistes, i facilitar-li, a més, l'accés a l'escola, que se li ha fet impossible perquè sovint el seu sou ridícul és l'únic sou que entra en la família (les empreses multinacionals prefereixen ocupar més els nens que no els seus pares perquè els poden pagar menys). Altre cop hem de tenir present que l'aportació necessària per a aquest projecte és molt més reduïda del que seria per a un nen del món desenvolupat: el que guanya un d'aquests nens-esclau gira al voltant d'un euro diari.

D'aquesta manera, la festa de la primera comunió pot tenir una estructura semblant a la del baptisme: una moderació en el vestit i un consum que pretingui capitalitzar altra vegada mitjans per afillar l'educació d'un altre nen o d'una altra nena.

Això, pel que fa a la comunió dels nens. Quant als adults, cal suggerir també quelcom, si és que tenen l'heroïcitat d'assistir diàriament a l'eucaristia, tot i el caràcter inexpressiu i distant de qua-

si totes les nostres misses dominicals. Com tothom sap, durant tot l'any es fan a algunes esglésies col·lectes habituals (Domund, jornada contra la fam o alguna col·lecta especial amb motiu d'una catàstrofe). Doncs bé, seria molt desitjable que allò que aportéssim en aquestes col·lectes –molt o poc– no fos fruit d'una decisió puntual d'última hora, sinó que hagués estat preparat per petites aportacions que s'haguessin anat acumulant cada diumenge en assistir a l'eucaristia (i que potser haguessin estat fruit d'alguna retallada, com per exemple, el moment de l'aperitiu, per a qui té el costum de reunir-se amb altra gent després de la missa, o bé en qualsevol altra forma que cadascú coneix). D'aquesta manera, *el sagrament de la fraternitat "es posa en pràctica" cada cop que el celebrem.*

Aquest seria un dels millors testimonis que poguéssim donar als cristians de la realitat sacramental; a més, seria una forma de realitzar la petició que fem a totes les eucaristies: "que la nostra ofrena sigui agradable a Déu Pare Totmisericordiós"; ara bé, amb el benentès que l'acceptació per part de Déu de la nostra petició no és tan sols per raó de la nostra generositat, escassa en general, sinó a causa del fet d'unir-la al sacrifici de la vida i la mort de Jesucrist, i del fet que aquest sacrifici farà visible la seva eficàcia a través de la nostra solidaritat.

### 3. LA METÀFORA DEL QUALLAR

---

L'aparició del baptisme dels nens que ja hem explicat i la innegable absència d'al·lusions a la confirmació en les fonts cristianes va fer que algú considerés aquest sagrament com un mer duplicat o mera perllongació del baptisme, en què l'antic batejat, en arribar a l'edat adulta, reafirma el compromís cristià que els seus pares van fer per ell en el moment de néixer. Ja hem vist com el baptisme d'adults era *la fi d'un procés* d'iniciació i conversió, el qual no s'esdevé en el bateig d'infants. I, tanmateix, la iniciació cristiana del nen ha de quallar també en alguna decisió creient i responsable.

Hans Küng ha estat, per exemple, un defensor acèrrim d'aquesta identificació entre confirmació i baptisme. Això no obstant, sense negar cap valor als arguments donats, hi ha trets que poden menar cap a una altra direcció. Vegem-ho.

---

---

el resultat  
d'una gran decisió humana  
no és fruit merament  
de l'esforç propi,  
sinó que també  
és do del cel

---

---

a) En primer lloc, un tret antropològic: totes les grans decisions existen-

cial i els grans compromisos vitals que contraïem necessiten no només d'un procés previ sino també d'una renovació festiva més o menys constant, tant pel fet que no s'apaguin com pel fet d'enrobustir-los, a fi que vagin quallant millor; de la mateixa manera que els esposos han de dir-se que s'estimen no tan sols abans del matrimoni sinó també i, sobretot, quan ja estan casats. En aquesta renovació festiva la gent pren més consciència que el resultat d'una gran decisió humana no és fruit merament de l'esforç propi, sinó que també és do del cel (l'"*ex opere operato*" de què parlàvem en la introducció).

b) A més, el ritu de la confirmació presenta dues variants importants respecte a les del baptisme: per a l'Església catòlica, l'administrador "ordinari" d'aquest sagrament és només *el bisbe*<sup>16</sup>; i en segon lloc hi ha la presència de l'oli i la unció (que torna a sortir en la unció dels malalts).

El símbol de la unció es més fàcil d'entendre: la freqüent retransmissió de programes esportius (i la nostra pràctica) ens fan saber fins a quin punt els olis i les cremes poden hidratar o protegir la pell, enfortir els teixits o distendre i relaxar la musculatura. Aquest és un altre dels símbols ancestrals en la història humana. I, per això, l'Esperit Sant havia estat designat ja des de l'antigor com a "oli de la unció divina", que fa possible, facilita i embelleix la bondat moral<sup>17</sup>.

c) En tercer lloc, la presència necessària del bisbe, que pot ser entesa des d'una doble perspectiva:

De part del pastor, que li recorda la seva obligació de “conèixer les seves ovelles”, sense limitar el seu cercle de relació a uns pocs que li bloquegen l'accés i condicionen les seves informacions i la seva manera de pensar i actuar, cosa que és molt necessària avui dia, quan molts bisbes (pel sistema de nomenament) semblen “mercenaris que no han entrat per la porta de les ovelles” (Jn 10,12): peons i fitxes del poder central més que no pastors responsables de la unitat d'una comunitat que és poble de Déu.

De part del confirmat, de la mateixa manera que en el bateig l'entrada a l'Església es feia a través de l'entrada en una comunitat, ara se li recorda l'obligació que també té de conèixer i ajudar el seu pastor; un pastor que té la missió

d'anar més enllà d'una simple imposició d'idees personals, ha d'assegurar la unió en tota la comunitat, i la representació dels seus fidels al col·legi episcopal de l'anomenada Església universal, cosa que comporta el que més endavant comentarem quan parlem del sagrament de l'orde.

De moment, ens pot ser útil comparar el que hem anat dient amb el que succeeix en la celebració d'aquest sagrament. Hi ha quelcom que no acaba de rutllar, quan nois i noies que es confirmen en un col·legi confessional en acabar el batxillerat abandonen tranquil·lament la fe al primer o al segon any de la universitat. O si, en el mateix col·legi, sense haver abandonat la fe, es diuen els uns als altres, davant l'oferta de la confirmació i la manca de credibilitat de l'estructura eclesial d'avui, el següent: “No ho facis! No saps on et fiques” (ambdues anècdotes són verídiques).

---

Anomenem a la confirmació sagrament de l'enrobustiment de la fe i de la professió de la fe davant del món.

(K. Rahner, *Iglesia y Sacramentos*)

---

## 4. LA METÀFORA DE L'ABRAÇADA AL QUI TORNA

---

En la seva obra *Contra Celso* (III, 56) Orígenes explica que en els ritus d'iniciació pagans s'escoltava la proclamació solemne següent: "Que s'apropin només els qui tinguin les mans netes i la llengua prudent". Per contra, en els misteris cristians s'escolta el següent: "Qui sigui pecador, qui no tingui intel·ligència, qui sigui dèbil d'esperit, en una paraula, qui sigui miserable que s'apropri al Regne de Déu: l'hi pertany".

Efectivament: a parer meu i segons la meva experiència, una de les coses que més cal agrair al cristianisme és que dona a l'home la capacitat de reconèixer amb valentia el pecat o la misèria d'un mateix, sense que els hagi de negar o banalitzar, d'una banda, i de l'altra, sense que calgui ensorrar-se. (I parlo del reconeixement dels pecats d'un mateix, que dels pecats dels altres tots en sabem prou per nosaltres mateixos, sense cap necessitat d'ajuda sobrenatural...).

Per a la feblesa i la ceguesa de l'ésser humà, la bona nova de l'Evangeli resulta molts cops una sobreexigència, cosa que comporta un doble perill fatal: la desesperació de qui se sap impotent o bé el fariseisme fanàtic de qui es creu superior als altres. Aquest doble perill només es resol si la filiació i la fraternitat són viscudes des de la seguretat del perdó i des de l'experiència de ser *tan sols un perdonat més* al costat dels altres.

En aquest punt és quan entra en joc l'anomenat sagrament "de la penitència",

la missió del qual és ajudar-nos a *viure la vida de fe sense perdre de vista el nostre objectiu i mantenir sempre una sana desconfiança en nosaltres mateixos*.

Aquest sagrament necessitaria un tractament més llarg, que aquí no és possible de donar; malauradament, hem de limitar-nos a exposar aquelles dades de la seva història i aquells trets del seu contingut teològic que puguin ajudar a superar la crisi actual.

Dues observacions prèvies: en primer lloc, la paraula "penitència" ens sona avui a "càstig", preu que cal pagar o alguna cosa semblant (un proverbi diu que "en el pecat hi ha la penitència"). En el seu origen, però, "penitència" significa "*penediment*" (del llatí: "*poenitere*", "saber greu") i "*canvi de direcció*" (del grec: "*metanoia*"). Aquest corrent semàntic posa en relleu el que s'ha desenfocat en el sagrament del perdó.

En segon terme, la penitència és el sagrament que més ha evolucionat al llarg de la història de l'Església. Aquesta evolució mena a l'imperatiu de cercar els canvis que avui dia necessita el sagrament del perdó per recuperar la seva funció imprescindible.

### 4.1. L'atemptat contra la comunitat

En l'Església que reflecteix el Nou Testament sembla que no hi hagi la penitència: el baptisme d'adults després de la conversió i el fervor inicial suggerien que els pecats eren perdonats d'una ve-

gada per sempre. La recaiguda en el pecat es considerava impossible o quasi imperdonable perquè esdevenia un dany enorme causat a “la comunitat dels santificats”, la família de Déu. L'estrany episodi d'Ananies i Safira al llibre dels Fets s'orienta en aquesta línia: la parella cau fulminada<sup>18</sup>, *no per la seva avarícia sinó per haver mentit a tota la comunitat*, perquè l'ofensa a ella (l'“Església”) ja no és una ofensa “als homes sinó a Déu” (Ac 5,5).

El pecat és, per tant, una ofensa a l'Església (i, per aquest motiu, a Déu mateix). I la reconciliació és primàriament una reconciliació amb l'Església (i, a través d'ella, amb Déu). Per més estrany que ens soni l'episodi dels Fets dels Apòstols del capítol 5 que acabem de citar, és una pena que en l'Església s'hagi perdut quasi del tot aquest sentiment d'intangibilitat i respecte a la sanedat del poble de Déu.

Tanmateix, la realitat s'imposà ràpidament també en l'Església primitiva: per ben disposat que estigui l'esperit, la carn continua essent feble. L'Església constatarà que el pecat hi continua ben present<sup>19</sup> i que el perdó de Déu també s'ofereix no tan sols una vegada o dues vegades sinó “setanta vegades set” (Mt 18,22). El rigorosisme inicial acabà per subratllar la ineficàcia de tots els rigorosismes: només aconseguí que molta gent retardés el seu baptisme fins a l'hora de la seva mort...

Apareix aleshores una primera forma de penitència que manifesta com el pecat per si mateix aparta la gent de la comunitat eclesial i el perdó és rebut a través de la reconciliació amb ella (“*pax cum Ecclesia*”, dirà la teologia tradicio-

nal). Tot això s'expressa a través del símbol segons el qual els pecadors s'havien de quedar durant un temps a les portes del temple o lloc de reunió, sense poder-hi entrar, per tal de poder-hi tornar a entrar després, quan se'ls considerava purificats, i ser rebuts per ella. Aquesta forma de penitència pública, però, es limitava a poques accions (sobretot a l'apostasia, l'adulteri i l'assassinat)<sup>20</sup>.

## 4.2. La confessió auricular

La forma de penitència que acabem de comentar entrà en crisi, no tan sols per la seva duresa sinó, com és comprensible (sobretot en el cas de l'adulteri), perquè podia despertar recel i sentiments de venjança. En aquest context, pels volts del s.VI, els monjos irlandesos comencen a difondre una forma de penitència menys rigorosa: en una Església més clericalitzada, el prevere o el bisbe són vistos com a “representants” de tota la comunitat; n'hi haurà prou, per tant, que siguin ells els qui co- neguin l'exclusió de la comunitat i els qui hi reintegrin altre cop la gent (els qui “lloguin i deslloguin”, amb llenguatge dels evangelis). El temps de la purificació (que en temps passat transcorria a la porta de l'església abans de la readmissió) queda relegat a una forma de purificació *posterior* (la qual anomenem avui “penitència imposada”).

Aquesta forma de reconciliació fou al principi enormement criticada i, fins i tot, prohibida perquè es considerava una forma laxa i distant de les exigències evangèliques. A la llarga, tanmateix, la misericòrdia s'imposa a l'exces-

siu rigor i l'anomenada "confessió auri-  
cular" qualla en tota l'Església, i pels  
volts del s. XII esdevé pràcticament l'ú-  
nica forma de penitència coneguda. Al  
començament, es va mantenir la consi-  
ciència heretada que el prevere actuava  
només *com a representant de l'Esglé-  
sia*, fins al punt que, a l'edat mitjana,  
quasi tothom era del parer que, en cas  
de no haver-hi prevere, la gent podia  
confessar-se amb un cristià qualsevol, el  
qual supliria en aquella situació la re-  
presentació de la comunitat, perquè *el  
ministre de la penitència no és el sacer-  
dot sinó tota l'Església*.

En el Concili de Trento s'abolí defi-  
nitivament aquest costum d'excepció, la  
qual cosa contribuiria a difondre tàcita-  
ment la impressió que el prevere abso-  
lia per un poder especial de què estava  
dotat, en lloc de fer-ho pel seu caràcter  
de representant eclesial.

---

l'acusació  
no va ser mai,  
al començament,  
una mena de  
"peatge vergonyós"  
que calia pagar  
per rebre el perdó

---

#### 4.3. El procés segons el qual el perdó esdevé jurídic

Després d'imposar-se aquesta for-  
ma de celebració del sagrament, mora-  
listes i canonistes de l'edat mitjana van

reglamentar-lo fins arribar a extrems  
absurds: van classificar els pecats en  
gèneres, espècies i números, per tal de  
perfilar exactament tot el que s'havia  
de declarar. No obstant això, l'acusació  
no va ser mai, al començament, una  
mena de "peatge vergonyós" que calia  
pagar per rebre el perdó; l'acusació  
brollava lògicament de la psicologia  
d'aquell qui estava realment dolgut pel  
que havia fet i necessitava descarregar-  
se del pes que duia en la consciència.  
La psiquiatria coneix aquesta necessi-  
tat també a nivells merament laics.  
Però, en fer aquesta observació, cal  
distingir la necessitat que *brolla d'un  
penediment creient davant la comuni-  
tat i davant Déu*, de la necessitat (ob-  
sessiva, en general) que *brolla de la  
neurosi de culpabilitat*, la qual és més  
freqüent del que pugui semblar, però  
que té ben poc a veure amb el penedi-  
ment cristià.

L'acusació, per tant, hauria de com-  
parar-se amb la disposició del fill prò-  
dig, el qual abans de demanar al seu pa-  
re un perdó mínim (ser tractat només  
com a jornaler i no com a fill) se sen-  
tia impel·lit a reconèixer davant d'ell el  
seu pecat; tanmateix, amb gran sorpre-  
sa seva, es troba que el pare ja li havia  
concedit el perdó abans d'escoltar  
aquella confessió, no en grau mínim si-  
nó màxim. I això és precisament el que  
acaba per canviar totalment la psico-  
logia i la consciència del fill.

En el IV Concili Laterà (1215)  
l'Església declarà l'obligatorietat de la  
confessió per a tots els adults només un  
cop l'any; sant Tomàs, en canvi, limità  
aquesta obligació només per als pecats  
greus (III, 84,5). Ara bé, el Concili IV



Laterà (per raons jurídiques de control dels anomenats “clergues vagues”), decretà també que la confessió havia de ser “*davant mateix del sacerdot*” (DH 812), cosa que comportava, en societats petites i mancades de l’anonimitat de les nostres megàpolis modernes la discriminació del penitent, perquè anar al confessor volia dir que hom es reconeixia en pecat mortal davant tota la comunitat. Per evitar aquest perill, la norma canònica s’anà llegint com a obligatòria per a tothom i no tan sols per als qui es trobessin en pecat mortal.

Aquesta extensió de l’obligatorietat era fàcil d’explicar a causa del desviament d’allò sacramental vers una concepció màgica i ritual, a la qual ja hem al·ludit en la nostra introducció i que en l’edat mitjana estava bastant extesa: malgrat que no fos necessària, *la confessió era molt convenient per la gràcia que s’hi rebia*. (Des del punt de vista pedagògic, hi havia una altra fonamentació de més valor que també entrà en vigor: la necessitat imprescindible de reexaminar-se constantment i d’estar atent als enganys de la mateixa psicologia; “amb temor i tremolor” havia recomanat sant Pau que treballéssim per la salvació).

#### 4.4. La integritat de l’acusació

Poc temps després, sense gaire coneixement de tota aquesta història, el Concili de Trento va definir que calia per dret diví acusar-se de tots els pecats que la persona recordava haver comès, i fins i tot de circumstàncies que canviaven la seva espècie... (vegeu DH

1707). Aquest fou un altre punt que avui suscita preguntes i que, tot i que sigui massa ràpidament, ens demana alguna paraula.

Quan Trento parla de la “necessitat de la confessió”, superposa un doble nivell de llenguatge que només les actes del concili permeten distingir: d’una banda, la confessió *en general*, com a sacrament; i de l’altra, *la forma privada de la confessió* tal com es practicava aleshores. A més, aquest concili (com mostren també les actes) va emprar en tres o quatre sentits diversos l’expressió “dret diví”: allò expressament dit per l’Escriptura, allò derivat necessàriament de l’Escriptura i allò provinent de la pràctica de l’Església o de l’ensenyament dels Pares i dels concilis<sup>21</sup>.

Doncs bé: la necessitat de la confessió “numèrica i específica” és de dret diví en un sentit ampli (o “*secundum quid*”, segons el llenguatge de l’aula conciliar), cosa que deixa un marge de moviment a l’autoritat eclesiàstica quant a la determinació de les faltes que han de sotmetre’s al ritu penitencial, sobretot després d’haver-se recuperat la distinció de sant Pau entre el pecat com a actitud interior de l’ànima (*hamartia*, a les cartes de Pau) i com a mer acte exterior (*paraptôma*, en llenguatge paulí). Segons l’apòstol, l’essència del pecat resideix en el primer element (pecat com a *hamartia*) més que no en el segon (pecat com a *paraptôma*). Orígenes, per exemple, ensenyava també que la gravetat del pecat s’havia de mesurar per la manera *com es trobava arrelat en l’individu* més que no per l’acte mateix, malgrat que aquest darrer

fos de més fàcil classificació i subdivisió<sup>22</sup>.

Perquè és quelcom profundament personal, el pecat (com la persona) mai pot ser del tot objectivat. La classificació escolàstica d'actes, números i espècies pot ajudar tant a objectivar-lo com a falsificar-lo. I, alhora, la resistència contra l'acusació pot ser en alguns casos una mostra de manca de penediment autèntic, mentre que altres cops l'acusació, per més completa que sembli, no arriba a brollar d'una conversió autèntica i, per tant, *hi manca quelcom essencial* per a la "matèria" del sagrament (pensem, per exemple, en les confessions perquè els altres vegin com la persona combrega per Pasqua o en segons quines festes, romeries, etc.). Així és de complexa la nostra psicologia i, per això, cal agrair el fet que la manca de pressió sociològica actual eviti aquests problemes, tot i que ens en planteja d'altres que cal afrontar.

## 4.5. Desenfocaments

Avui ens trobem, com a mínim, amb dos efectes negatius de tota l'evolució que acabem de descriure. Vegem-los:

a) En primer lloc, el fet que la concepció del sagrament es va desfigurar, per la qual cosa *deixà de ser una celebració del perdó incondicional de Déu* ("l'omnipotència feta tendresa", segons un vers de J. B. Bertrán), el qual, per la seva gratitud immerescuda, és qui ens mou a canviar (com dèiem del fill pròdig), per *convertir-se en la compra d'un perdó reticent* d'un Déu que era Jutge abans que Pare.

Ara bé, el perdó de Déu és quelcom que ha de ser rebut (i celebrar-lo és la manera de rebre'l); no es pot comprar.

Amb aquest corriment, el poder evangèlic de "retenir" els pecats (Jn 20,23) "surt" de la comunitat eclesial (on es trobava en l'Església primitiva) per esdevenir un *poder* personal del prevere. Aquest canvi s'argumentava tot dient que la penitència és un "judici"; ara bé, amb aquesta argumentació s'oblidava que (com explicava L. A. Schökel a les seves classes) el judici té el significat bíblic del terme "*rib*" hebreu i no el significat romà; és a dir, que es tracta d'un judici en què Déu té sempre la raó i, per això, *perdona*; de cap manera es tracta d'un litigi sobre els mèrits o els demèrits del penitent<sup>23</sup>.

b) En segon lloc, un altre efecte negatiu fou el fet que la repetició mecànica de la confessió es va generalitzar "per rebre més gràcia", per la qual cosa, a la llarga entraria en crisi perquè substituï la joia d'una novetat regalada per la rutina avorrida d'una repetició estèril. El Concili de Trento havia ensenyat amb finor que els pecats interns "a vegades fereixen més greument l'ànima i són més perillosos que els pecats comesos obertament" (DH 1680); tanmateix, hom oblidà l'adverbi "a vegades", per la qual cosa la confessió va esdevenir una mena de xerrada que podia servir per analitzar, orientar o consolar el penitent, i deixà de ser una celebració sacramental pròpia del perdó de Déu<sup>24</sup>.

Aquesta crisi, causada per la rutina, el desenfocament de l'acusació i la minuciosa obsessió per les acusacions sexuals (quan els pecats socials quedaven tan enormement vagues) menà lenta-

ment a una crisi més àmplia del sagrament, semblant a la que va ocórrer als primers segles, en el moment d'aparèixer la forma de celebració vigent fins ara.

Respecte de la sexualitat, la pràctica habitual del confessorari, després de Trento, s'allunyava clarament del que la moral més clàssica havia ensenyat, en explicar que, per produir-se un pecat mortal, era necessari que hi hagués una "matèria objectivament greu, la plena advertència de la ment i el total consentiment de la llibertat". En el cas de la sexualitat, però, es donava per fet que la matèria sempre era objectivament greu i la plena advertència i el total consentiment eren suposats per a cada cristià, com ho era el valor del soldat, cosa que ocasionà mil tortures i escrúpols que van provocar la reacció actual, la qual, com acostuma a succeir en els processos històrics, ha passat a l'altre extrem.

D'aquesta crisi, només se'n podrà sortir si l'autoritat eclesiàstica perd la por i permet que s'experimenti i se cerquin noves fórmules que combinin *la celebració de la misericòrdia de Déu amb la necessitat de no abusar-ne*. Si s'impedeix la creativitat i la crisi no se supera, aleshores tota la comunitat eclesial es trobarà en una situació molt greu, ja que l'intent de viure com a cristià,

sense la consciència profunda de ser una persona perdonada i res més que això, a l'últim fomentará tant el fariseisme com la laxitud de consciència.

#### 4.6. Conclusió

Ja hem dit que no hi ha més espai i que aquest sagrament en demana molt més. Només ens convindria recordar quelcom que hem avançat en la introducció: en temps passats va funcionar massa vegades en el tema dels sagraments l'argument que anomenàvem "prescripció teològica", segons el qual, si durant segles s'havia fet d'una manera concreta sense queixes, era senyal que la voluntat de Jesucrist s'hi trobava present. Com va declarar ja fa temps K. Rahner, hi ha diversos punts pels quals aquest argument no és sostenible<sup>25</sup>: el silenci pot ser a vegades una resposta, però altres vegades només significa que no s'ha plantejat la pregunta.

Ara bé, el que és important és subratllar que cal treballar molt perquè aquest sagrament de la reconciliació recuperi i faci visible dues coses: *que el perdó és un do gratuït de Déu i no és una "compra" humana; i que la dimensió comunitària de pecat i perdó ha de quedar molt més subratllada*.

---

Mai no ens està permès d'oblidar el que la tradició catòlica ha accentuat sempre per a escàndol de tots els integristes: *malitia non apprehensa non contrahitur* (no es contrau la malícia no percebuda). La culpa personal... només pot ser comesa *sabent-la*.

(K. Rahner, *Escritos...* III, 231)

---

## 5. LA METÀFORA DE LES MANS

---

Un poema que ja hem al·ludit de J. Bautista Bertrán deia el següent: “*manos sacerdotales / ¿qué llama os ha trocado / qué fuerza os transfigura?*”.

En efecte: el sagrament de l'orde pot ser anomenat “sagrament de les mans” en un doble sentit; d'una banda, les mans són imposades sobre el candidat (fet que era per bona part de la teologia clàssica “la matèria” del sagrament), i de l'altra, les mans del candidat són un·gides.

La imposició de les mans és símbol d'un enviament, d'una missió que és confiada<sup>26</sup>, i la unció de les mans la concreta: les mans treballen, s'entreguen, transmeten, de vegades tranquil·litzen i d'altres acompanyen (les mans sobre les espatlles, el nen o el malalt que són duts agafats per la mà). Les mans a les que un poema de J. L. Blanco Vega demana que el Senyor converteixi en “*una herramienta constructiva, cura su fiebre posesiva, y ábrela al bien de mis hermanos*”.

El prevere és enviat a crear i sostenir una comunitat de fills i germans, ser responsable de la fe i la caritat d'aquests homes i d'aquestes dones. El presbiterat és, per tant, un “*ministeri eclesial*”<sup>27</sup>.

Per això, cal evitar en teologia tant la paraula “sacerdot” com la seva definició “altre Crist” (*alter Christus*). La primera, per obediència al Nou Testament, que mai designa com a sacerdots els ministres de l'Església, sinó que cerca per designar-los noms més

aviat laics (“supervisors”, “cuidadors”, “enviats”...), i això ho fa intencionadament, com a expressió de la veritat fonamental del cristianisme, segons la qual “només hi ha un mitjancer o pont (pontífex) entre els homes i Déu”.

Encara que la paraula “sacerdot” podria tenir un sentit vàlid, derivat i ocasional, la seva presència primària i aclaparadora en l'ús quotidià enfosqueix i nega tant la *unicitat del sacerdoti de Crist* com la participació en aquest sacerdoti de *tot el poble de Déu*, cosa que és molt i molt greu.

Pel que fa a la segona expressió, “*alter Christus*”, aquesta dona al prevere la dignitat del Ressuscitat sense fer-lo passar per la renúncia de Jesús a la seva dignitat divina, com l'expressa el conegut himne de la Carta als Filipencs (Fl 2,6ss). En l'Antic Testament la unció dels reis es feia per transmetre un poder, mentre que en el Nou Testament la unció és per al servei (en aquest context l'expressió “*alter Jesus*” seria més concreta): “jo estic enmig vostre com el qui serveix”, havia dit Jesús. Però cal tenir en compte que ja en el Primer Testament el poder s'otorgava perquè “*quedin confosos i avergonyits els qui demanen per a mi pena de mort i ploguin les befes i els escarnis sobre els qui volen fer-me mal!*” (Salm 71). Lentament, l'experiència ensenyà als creients i a tots els homes la dura lliçó segons la qual ni els poders religiosos ni qualsevol altre poder d'aquesta terra no són, de fet, per ensorrar l'exploador, perquè alguns cops

han estat posats per ell i d'altres cal pactar-hi...

Com a conseqüència, la identificació precipitada del prevere com a "altre Crist" ha estat la causa principal d'un insuperable clericalisme eclesiàstic i la concepció del ministeri com a font de privilegis.

El prevere no és, per tant, un "ministre del culte", sinó que més aviat és ministre de l'únic culte "espiritual" que reconeix el Nou Testament, que és l'entrega de la pròpia vida. La seva missió queda millor designada amb paraules simples com "pastor" o la paraula castellana "cura", que deriva de la "cura": l'amor al servei creador de comunitat. En el matrimoni, la unió mena al mutu servei, aquí el servei a la comunitat hi engendra una profunda unió.

En aquest context, el celibat ministerial pot tenir un innegable sentit i una riquesa simbòlica; ara bé, no se l'ha d'imposar negant a les comunitats el dret, molt més primari, de l'eucaristia. A més, qui manté la seva imposició desconeix els terribles nivells de solitud que poden suportar alguns ministres en certes situacions, si no degenera en infidelitat i es perverteix en compensacions de *carrerisme*. Ja no se sap quina de les deformacions és pitjor: resulta quasi sacríleg que encara es parli en alguns sectors de la "carrera eclesiàstica".

En aquest context, l'innegable respecte que molta gent senzilla sol tenir vers el capellà no ha de ser vist com una expressió d'una "dignitat" superior (perquè tant uns com els altres no tenen més dignitat que l'excelsa dignitat de ser fills de Déu). "Per més que valgui un home, mai tindrà un valor més alt que

el de ser fill de Déu", podríem dir, tot parodiant *Mairena* d'A. Machado. Aquest respecte brolla, o hauria de brollar, més aviat d'un agraïment lúcid al qui no vol ser senyor sinó servidor.

No hi ha prou espai per tractar l'aspecte episcopal d'aquest sagrament. El Vaticà II ensenyà amb certa novetat que la consagració episcopal era un sagrament. Sembla clar, amb això, que el Concili no volia afegir un sagrament més al llistat de set sagraments, sinó que volia completar la teologia del sagrament de l'orde: aquest consisteix que en l'Església hi ha un únic ministeri que és l'"apostolat" (etimològicament, "enviament")<sup>28</sup>. I resulta significatiu que, mentre que la consagració del bisbe té un caràcter sacramental, no el tingui la "coronació" del papa: *el bisbe rep la seva missió del sagrament i no del papa*, el qual, tot i que sigui el cap del col·legi apostòlic, és un bisbe més (com ho fou Pere, un apòstol més): "bisbe de Roma, però no de Colònia o de Breslau"<sup>29</sup>. A partir d'aquí, és com cal entendre's el seu ministeri, per al qual el Vaticà II (tenint present el Concili de Trento i seguint-lo) designa "l'anunci de l'Evangeli com una de les seves tasques principals" (LG 25). Per consegüent, ens podríem preguntar per què per anomenar bisbes es busquen principalment doctors en dret canònic...

Ara bé, si l'orde és un sagrament de missió i enviament, la principal responsabilitat del qual és l'anunci de l'Evangeli, cal afegir que en el si del cristianisme la missió suporta una càrrega molt seriosa, la qual fou expressada molt bé per Pau: els enviats porten el seu tresor "en vasos de terrissa" (2Co

4,7). I molt més greu encara: l'enviat ha d'anunciar la follia i l'escàndol d'un "Messies crucificat" (1Co 1,23). En haver d'anunciar "un escàndol", hi ha l'enorme perill de confondre aquest "escàndol primari" amb altres escàndols que li són aliens i que només deriven de la flaqueza dels seus portadors; seria com confondre, segons va expressar Berdiaeff, "la dignitat del cristianisme amb la indignitat dels cristians", o com ha desenvolupat més detingudament el papa actual en un dels seus millors llibres:

"L'escàndol primari insuprimible... recobert amb freqüència al llarg de la història a causa de l'escàndol secundari dels predicadors de la fe, que no és essencial al cristianisme, però que de bon grat s'hi fa coincidir, i es complau en una postura de martiri, quan en realitat només és víctima del seu tancament mental..."

I Ratzinger posa els exemples següents, dignes de ser meditats::

Escàndol secundari de fabricació pròpia i, per tant, culpable és el fet que, amb el pretext de defensar els drets de Déu, només es defensi una determinada situació social i les posicions de poder que hi hagin estat conquerides. Escàndol secundari de fabricació pròpia i, per tant, culpable és el fet que, amb el pretext de protegir el caràcter invariable de la fe, només es defensi la pròpia vetlla i no la fe mateixa que existia molt abans d'ahir i les seves formes... la forma que fou creada un dia per l'intent justificat de ser moderna en el seu temps, però que ara ha

esdevingut passada i no pot exhibir cap pretensió d'eternitat. Escàndol secundari de fabricació pròpia i, per tant, culpable és també el fet que, amb el pretext d'assegurar la totalitat de la veritat, s'eternitzin sentències d'escola que s'imposaren com a evidents en un temps, però que ja els cal una revisió i un replantejament a la recerca de les veritables exigències d'allò primigeni. Qui repassa la història de l'Església hi trobarà molts escàndols com aquests: no tot "*non possumus*" valentment mantingut fou un sofriment pels límits inalterables de la veritat, molts dels quals no foren més que un encasellament en la voluntat d'un mateix que s'oposava precisament a la crida de Déu.

Però el que és perillós de debò és el fet que aquest escàndol secundari s'identifica constantment amb el primari, cosa que el fa inaccessible, i *oculta les exigències pròpiament cristianes i la seva gravetat darrere les pretensions dels seus missatgers*<sup>30</sup>.

A més d'aquestes paraules, cal afegir encara un altre escàndol secundari que afecta directament aquest sagrament i contradiu profundament la voluntat de Déu: *conferir l'episcopat com a forma de promoció i dignitat personal*, cosa que passa, per exemple, amb la consagració episcopal dels membres de la cúria romana (els quals són "enviats" hipòcritament a una església que en realitat no existeix), a fi de posar-los al mateix nivell que el de l'episcopat universal, amb el qual s'arroguen en nom del papa una dignitat que no tenen.

## 6. LA METÀFORA DEL BES

---

Quan no és un simple ritu de salutació o comiat, el bes és l'expressió d'una unió en sentit ple: entre amants o entre pares i fills. El català és gràfic en la seva ambigüitat, quan de vegades s'atreveix a dir: "et menjaria a petons". Hi ha també quelcom vàlid en la broma popular, quan en sortir d'una cerimònia de casament, la gent sol cridar: "que es facin un petó!" Més enllà de la possible intenció eròtica del crit, hi podríem veure el desig pel qual el "sí" incondicional que els nuvis s'acaben de dir esdevingui visible de forma simbòlica.

Per això, escollim la metàfora del bes, per designar el matrimoni, sagrament de la unió a què tot amor aspira, i que reflecteix l'aspiració anònima o explícitada de tota criatura humana a la unió plena amb Déu. Caldria ser més conscients que l'elevació del matrimoni a la qualitat de sagrament suposa una audàcia enorme pels motius que veurem a continuació.

a) Si parlem verticalment, empalma amb la típica audàcia de la tradició bíblica (única, que jo sàpiga, en tot l'univers religiós de la humanitat), segons la qual l'amor esponsal s'empra com a *expressió de les relacions de Déu amb el seu poble i amb el gènere humà*; ara bé, sense desconèixer els enormes fracassos i, fins i tot, ofenses que la relació esponsal comporta en si mateixa, sino convertint-los més aviat en una paràbola de la tossudesia de l'amor de Déu, que perdona i és fidel<sup>31</sup>. Evoquem només les paraules del tercer Isaïes: "Com un jo-

ve que es casa amb la seva xicoteta, així et desposarà el qui et creà. L'alegria que troba el marit amb la seva muller, la trobarà el teu Déu amb tu". Aquesta fe inaudita ocasionà que el Cantar Suprem (el Càntic dels Càntics, segons la forma semita del superlatiu), el qual era un simple poema eròtic més de tants que inunden la literatura humana, fos llegit (sense perdre el seu caràcter primer) com a paràbola de la possible relació de l'ésser humà amb Déu.

b) Si parlem, en canvi, horitzontalment, el fet de constituir-se el matrimoni en un sagrament implica una transformació de la sexualitat humana, en la què s'obté el millor que pot donar de si mateixa: *el pas del plaer de la possessió al plaer del do*, i la conversió de l'amor que tendeix a ser "possessió" en crida a l'amor com a servei mutu. El patriarcalisme pecaminós (més clarament, el masclisme) de la nostra societat ha impedit molts cops de percebre el que acabem de dir amb total nitidesa.

I val la pena afegir que, si l'entendem d'aquesta manera, resulta evident que el matrimoni "no és per a la tropa!", ni molt menys; és el projecte de convertir la profunda experiència humana de la "carn de la meua carn i os dels meus ossos" (Gn 2,23) en senyal (sagrament) de l'aliança i l'amor de Déu, en el qual altra vegada, com passa en l'eucaristia, el més pregon de l'experiència humana és elevat a la qualitat de senyal diví. Es tracta, doncs, d'una meta utòpica (entre tantes experiències que ocupen l'exis-

tència cristiana), per les característiques de l'Amor que pretén simbolitzar: la totalitat i la irrevocabilitat del do. Tant és així que potser l'Església hauria de donar més espai a dins seu, fins i tot, al mer matrimoni civil o, almenys, a l'anomenada "disciplina de misericòrdia", segons els orientals, quan per la immaduresa juvenil i la lleugeresa ambiental les coses no van rutllar. I això per salvaguardar la seriositat del fet de casar-se "per l'Església" i per impedir, d'aquesta manera, de reduir-ho a un mer casar-se a l'església, perquè aquesta és més bonica o té millor música o hi ha més espai... Casar-se per l'Església hauria de ser la celebració de la unió d'una altra forma, no menys festiva que la via civil, però sí més profunda; i, si hi ha alguna cosa que s'oposi al fet de casar-se "per" l'Església, això no és el fet de casar-se per la via civil, sinó el fet de casar-se "per El Corte Inglés".

c) I, finalment, perquè de tota aquesta transformació de la sexualitat en deriva també una *transformació de la família* que avui dia resulta molt revolucionària: la concepció de la família no com a refugi sinó com a petita –o primera– església (*ecclesia domestica*).

La família torna a estar avui molt revalorada davant la intempèrie i el desarrelament creats pel neoliberalisme econòmic al voltant nostre. Però si entenem la família només d'aquesta manera, com a refugi, ens trobarem amb la sorprenent conducta de Jesús davant la família: incomprendiblement deslligat d'ella en aparença. I només dic "en aparença" perquè en Jesús no es tractava de negarlo o reduir-lo sinó d'ampliar el cercle familiar a tots els homes i les dones. "Estimar el pare o la mare més que a Ell" equivalia per a Jesús al fet de considerar que "la meva mare i els meus germans són tots els que compleixen la voluntat del Pare" (Lc 14,26 i Mt 12,48-49).

Això vol dir que la rica experiència "carnal" de la paternitat-maternitat i de la fraternitat *es dona no perquè ens hi tanquem sinó perquè ens obrim a tots els homes* (i, sobretot, a tots els germans "més petits"): la família com a església domèstica no pot ser un gueto, sinó que presenta l'exigència impossible d'obrir-se al fet de ser església universal, que és la immensa família de tots els homes, germans i fills de Déu.

---

El matrimoni pot comparar-se amb l'aliança entre Crist i l'Església però, a més, contribueix a fer que l'Església concreta... en la seva dimensió històrica... doni testimoni que Crist s'ha desposat definitivament amb la humanitat.

(K. Rahner, *Iglesia y sacramentos*)

---



## 7. LA METÀFORA DE LA NIT

---

Amb el Vaticà II, per evitar l'acusació que l'Església presentava un cristianisme molt centrat en la mort, es canvià el nom d'"extremunció" per "unció *dels malalts*". Tot i que s'apreciés el pes que poguéu tenir l'objecció, sóc del parer que avui ja no en té i que el veritable sentit de la unció té molt a veure amb un dels actes més seriosos (i avui dia menys conscients per la situació de la medicina) de la vida humana: la mort i la importància d'assumir-la activament. Està bé canviar el color negre pel morat, però sense que això signifiqui un oblit de la negror de la mort sinó una transformació del seu significat.

Per això, encara que mantinguem el nom d'unció dels malalts, convindrà distingir entre dues classes de malaltia: la que és un contratemps o una dificultat passatgera, i la que és una amenaça o un avís, a través de la qual s'entreveu el final de la vida i tot el que aquest final significa per al malalt i per als qui l'estimen. La unció fa només referència al segon tipus de malaltia, sigui o no l'última ("*extremunció*"), i encara que l'arribada de la mort pugui retardar-se per la capacitat de l'organisme o de la medicina, el que no ha de retardar-se és el fet de situar-se activament al seu davant.

L'hora de l'adéu ens situa davant d'una observació fonamental: la vida no és meva, sinó que ha estat un regal; que n'he fet jo, d'aquest regal? Però aquesta pregunta no és una qüestió de rendiment. La seva resposta cristiana és que

el sentit d'aquest regal sigui l'entrega o l'abandonament confiats. Si la vida, en la seva provisionalitat i la seva precarietat, era un regal de l'amor, *l'entrega confiada a aquest amor canvia el sentit de la mort* i permet concebre-la no com un salt al no-res sinó com una marxa cap a una altra vida millor i absolutament plena, amb totes les angoixes i els dolors del naixement, però també amb totes les seves promeses i les seves esperances.

La unció recupera el seu sentit: no pretén substituir màgicament la medicina ni retornar la salut al malalt<sup>32</sup>, sinó que vol capacitar i vigoritzar el malalt, perquè pugui morir tot creient, com va fer en la confirmació, que vigoritzà el confirmant perquè visqués de manera creient. El ritual clàssic exigia que fossin ungit tots els sentits del malalt i que el capellà resés perquè "per aquesta santa unció el Senyor et perdoni el que hakis pecat" (amb la vista, les oïdes...). Aquesta visió quedava una mica estreta, per més evident que resulti el fet que, per a fer el salt al més enllà, ens calgui l'acollida misericordiosa d'aquest Totpoderós "que exerceix el seu poder, perdonant i tenint misericòrdia" (com resa esplèndidament la litúrgia catòlica).

Però aquesta visió queda curta perquè el significat de la unció és molt més ampli: es tracta de facilitar el salt més arriscat que ha de fer l'ésser humà; es tracta de poder superar i transformar la por tàcita de la mort, negada i reprimida per la nostra cultura ambiental, so-

ferta en silenci per la gent, la qual es culpabilitza per sentir-la i no gosa confessar-la.

La unció pot continuar anomenant-se “extrema”, però no perquè anunciï una fi definitiva, sinó perquè anuncia un començament definitiu; no perquè es vinculi amb la mort, sinó perquè la converteix en resurrecció i transforma l’adéu definitiu en un “fins aviat”, fins als braços del Pare.

D’aquesta manera, tot el que la mort té de nit fosca, que s’avança en l’envel·liment, en la pèrdua de vigor i qualitat de vida, en els mil espants i malalties que la precedeixen, en el pas inexorable del temps que es concreta en decadèn-

cia i acabament, tot això pot ser paradoxalment cantat amb una de les més belles estrofes de la poesia castellana, aquella estrofa en què el creient, convençut que camina de nit “*a donde me esperaba / quien yo bien me sabía / en parte donde nadie parecía*”, s’atreveix a clamar des de la seva fe: “*¡Oh noche que guiaste! – ¡oh noche amable, más que la alborada! – Oh noche que juntaste – Amado con amada – amada en el Amado transformada*”.

Efectivament: cal que sigui celebrat i simbolitzat el fet que la mort hagi canviat totalment el seu significat. “La nit [d’aquesta vida] està passant; el dia està ja a sobre” (Romans 13,12).

---

Crist no va ser sacerdot sino laic. Considerat des del punt de vista de l’israelita, no poseïa jurídicament cap ministeri.

(J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*)

---

## CONCLUSIÓ: LA GRATUÏTAT I LA LLUITA PER LA JUSTÍCIA

L'aigua, el pa, el vi, l'oli, l'abraçada, el perdó, la nit... Heus ací les realitats del nostre viure quotidià, que, a la vegada, són trivials i capaces de vehicular un significat tan profund, a fi que el Déu de Jesucrist s'hi pugui donar i s'hi pugui fer present. Per això, podem dir de cada realitat convertida en símbol el que sant Pau deia de l'amor humà: "aquí hi ha un gran Misteri" (Ef 5,32).

No tenim més espai per a altres mil qüestions tècniques de la teologia sacramental. L'objectiu d'aquestes pàgines era la purificació de totes les concepcions merament cúlriques o màgiques, l'apropament dels creients a la rica experiència dels sacraments. Facilitar objectivament l'accés a aquesta experiència demanaria avui més creativitat i una sèrie de reformes que l'autoritat eclesiàstica tem abordar, sense saber si és perquè encara creu que els homes i les dones són per als sacraments, i no al revés, o perquè confón, com deia Ratzinger, la rutina vaga amb la voluntat de Déu. En tot cas, un apropament més "sacramental" a l'espiritualitat dels sacraments ajudarà a vertebrar millor la vida creient al voltant de la doble experiència fonamental cristiana: *l'experiència de la gratuïtat que deriva del do de la filiació divina i la profunda convicció en la necessitat de justícia i igualtat entre els homes i les dones que respongui a la nostra condició fraterna.*

Des d'una *sacramentologia* renovada podrà fer-se visible el que dèiem en un Quadern anterior d'aquesta mateixa col·lecció (121) sobre l'Església: aquesta no és una institució cúlrica (o "sinagoga") sinó *una comunitat que Déu envia perquè serveixi amorosament a la història humana* des de la fe en Jesucrist i l'anunci del seu evangeli. Per això, els sacraments tampoc no són mers actes de culte que aparten de la vida, sinó senyals que, enmig d'aquesta dura història, permeten la celebració dels goigs i les esperances, l'acompanyament de les angoixes i els dolors del caminar dels homes i les dones en el temps.

1. Vaig transcriure aquest text, no recordo d'on, amb la referència a J. RATZINGER *Introducción al cristianismo*, pàg. 118. La referència no és exacta: no sé si em vaig equivocar en copiar-la o bé si l'error venia de la meua font.
2. Amb certa ironia podem afegir que un ritú clàssic de la pietat antiga era el "Parenostre a sant Antoni", a fi de trobar un objecte perdut.
3. La disciplina de l'arcà és una expressió del cristianisme primitiu que D. Bonhoeffer va recuperar en temps de la persecució nazi: cerca la protecció del sentit d'allò religiós en el fet de reservar-ho només als creients, a fi d'evitar que es trivialitzi (vg. amb adherències comercials).
4. Joan CHITISTER, *La regla de San Benito*, pàg. 153.
5. Això ho ha sabut captar molt bé el món de la publicitat, que converteix infinits objectes poc importants en promeses de quelcom més gran; i ara ni ens importa que aquestes promeses siguin quasi sempre enganyses.
6. Vegeu K. RAHNER, *Escritos de teología*, IV, pàg. 288 i 289.
7. Pot ser bo recordar que en les primitives professions de fe (que avui anomenem "credos") se les anomenava en l'antigor "símbols": era una manera d'expressar que els credos assenyalen un "més enllà" d'ells mateixos, més que no es tanquen en si mateixos. I, per aquest motiu, sant Tomàs va poder escriure que l'acte de fe no acaba en un enunciat (com sembla que ho creuen avui molts catòlics) sinó en una "Realitat".
8. No puc evitar l'evocació de la frase "això és vida!", escoltada d'amics i dita per mi mateix en sortir d'una capbussada en alguna piscina un dia de molta calor. "Això és vida!" és el que també ens vol dir el baptisme.
9. Vegeu el capítol 6 de la Carta als Romans, sobretot el versicle 4.
10. "Vinculant-vos" és la traducció que dona Juan Mateos a l'expressió de batejar-se "en nom de", per no perdre la densitat de significat de la paraula "nom", en el món semític.
11. Aquest text de Mateu dona per acabada una lògica discussió que es planteja a l'església naixent, en la qual es dubtava de batejar en nom de Jesucrist o en nom del Déu (trinitari) revelat en Jesucrist.
12. Noteu que això ho afirma la carta després d'haver dit, en el verset anterior, que hem estat *submergits* en Crist.
13. "La eucaristia ¿es un sacrificio?", dins *Concilium* 24 (1967), pàg 75. Unes línies abans havia escrit el següent: "el culte cristià no pot consistir en l'ofertament dels dons d'un mateix, sinó que, per la seva essència, ha de ser l'acceptació de l'obra salvadora de Crist que una vegada ens va ser distribuïda".
14. El profund arrelament humà del pa i el vi apareix ja al Gènesi quan explica que Melquisedec va oferir a Abraham "pa i vi" com expressió d'acollida i benedicció al retorn d'una batalla (Gen. 14,18). A l'autor de la Carta als Hebreus no se li passà per alt aquest detall, al parlar de la unicitat del sacerdoti de Crist (Heb. 7,1ss).
15. Faig servir la paraula en sentit deliberadament al·lusiú i imprecís. Si es tracta d'una transsubstantiació o d'una "transsubstantivació", com ensenyava X. Zubiri, és una qüestió molt tècnica que no ve al cas. Encara que sí podem

- indicar que la mentalitat moderna no entén ja l'antiga distinció entre la substància i els accidents: entenem que la substància no és més que el conjunt de notes (color, gust, pes, extensió i, en tot cas, els components químics).
16. El prevere ho pot ser en les esglésies orientals; en l'Església catòlica, només per delegació episcopal.
  17. També en el baptisme pot fer-se una unció, però no és necessària perquè el sagrament sigui vàlid.
  18. És important de subratllar que no és Pere qui els mata o els condemna a mort, sinó que “en escoltar les seves paraules, Ananies es desploma i expirà”.
  19. Recordem que acabarà essent anomenada “la casta meretriu”.
  20. P. Johnson cita una tesi sorprenent de sant Ambrós que recolza en Orígenes per explicar que, en el cas excepcional d'una confessió privada, els confessors no podrien absoldre sinó tan sols intercedir i aconsellar. (*Historia del cristianisme*, p. 310). Però no dóna cap referència a les fonts.
  21. Vegeu les expressions repetides: “l'Església sempre va entendre”, “i per això mateix s'infereix”, “havent estat sempre recomanada per santíssims i antiquíssims pares” (DH 1679-83); tot això són frases que no sempre són exactes des d'un punt de vista històric. Vegeu el que direm més endavant a la nota 28.
  22. Remeto per a tot aquest apartat a Ricardo Franco: *La confesión en el concilio de Trento. Exégesis e interpretación*, dins: “El sacramento de la penitencia. XXX semana española de teología”, Madrid 1972, pàg. 303-316.
  23. L'expressió “donar l'absolució” (o “jo t'absolc”) resulta en aquest context poc evangèlica, perquè converteix la celebració en “concessió” del perdó. Jesús no va dir mai: “jo et perdono els teus pecats” (i era l'únic que podia dir-ho), sinó que va dir: “Déu et perdona” (amb el clàssic passiu hebreu usat per a referir-se a Déu).
  24. Fent broma, però amb una mica de veritat, he explicat algunes vegades que la crisi del sagrament de la penitència començà en realitat el dia en què una religiosa anà a confessar-se i s'acusà de la manera següent: “m'acuso del mateix que em vaig acusar la setmana passada i del mateix que m'acusarà la setmana vinent”...
  25. Vegeu a *Sacramentum Mundi*, la paraula “magisteri”.
  26. En la confirmació hi ha també una primera imposició de mans perquè en realitat tot cristià és un enviat. Aquest enviament és el que s'intensifica (i quasi s'absolutitza) en l'orde.
  27. Remeto al meu llibre: *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*. Em vaig proposar durant un temps de completar aquests apunts amb un estudi comparatiu entre el decret de Trento i el text d'acord entre les esglésies cristianes, conegut com a Document de Lima. Però ja començo a dubtar que aquest propòsit sigui algun cop possible.
  28. D'acord amb el que vam dir a la nota 21 sobre la poca informació històrica de Trento, sabem com el Vaticà II modificà un cànon del tridentí que parlava d'una “jerarquia instituïda per disposició divina, la qual consta de bisbes preveres i diaques (DH 1776), i parlava d'un “ministeri eclesiàstic de divina constitució, exercitat en diverses categories per aquells qui, ja des d'abans, s'anomenaren bisbes, preveres i diaques” (LG 28). El que és de dret diví és, per tant, el ministeri eclesiàstic i no la seva vulnerable configuració posterior.
  29. DH 3113. Això ho van declarar els bisbes alemanys en una carta dirigida al canceller Bismarck després del Vaticà I, que fou aprovada per Pius IX.
  30. *El nuevo pueblo de Dios*, pàg. 351-52. El subratllat és meu.
  31. Llegiu els capítols corresponents de Jr 2, Os 2 o Ez 16.
  32. El catecisme antic no aconseguia renunciar del tot a aquesta visió i explicava que l'extremunció era també “per donar salut al cos si convé”.

Aquest quadern, com diu l'autor, no pretén ser un tractat sobre els sagraments, sinó una iniciació... vol recuperar punts medul-lars i oblidats de la tradició teològica, donant una passa cap endavant. L'eclesiologia del Vaticà II està en la base de cadascuna de les seves proposicions. El lector ha de preguntar-se si ha transitat per ell amb confiança, i quins camins se li obren que puguin revifar la vida sacramental.

1. La nostra condició humana i la natura mateixa del simbòlic comporten la presència de tota una constel·lació de ritus, i un "univers simbòlic" entorn de cada símbol. Aquests rituals no haurien de degradar-se en rutina sinó més aviat ajudar a endinsar-se en el cor mateix del símbol, potenciant la seva expressivitat i la seva capacitat significativa.

En cas contrari, com diu Gérard Fourez que els sagraments estan "en captivitat" i el seu poder alliberador es manifesta amb dificultat en la nostra societat tècnica, al·lèrgica als ritus i als llenguatges simbòlics.

Per ajudar a alliberar-los preguntem-nos:

- Quins signes porten una càrrega expressiva per a l'home d'avui?
- Com creus que s'han de viure per rescatar-los de la captivitat, i que siguin capaços d'expressar els conflictes, les contradiccions i les esperances de l'existència individual i col·lectiva?
- Tens alguna experiència que els símbols hagin estat lloc privilegiat on Déu es manifesta? Podries recordar-la i compartir-la?

2. Una notícia tan bona i tan increïble com la de la nostra filiació divina, és quelcom que mereix ser celebrat, i aquesta celebració ha d'arribar fins al corporal i el material. El baptisme ens constitueix en comunitat de germans o, com sol dir-se, implica la nostra "entrada a l'Església". Llavors:

- Es percep això en les celebracions habituals del baptisme?
- Com et sembla que la comunitat dels què se saben fills de Déu hauria d'acollir, celebrar i ajudar els pares per viure l'experiència de fe?
- Què caldria potenciar en les celebracions del Baptisme? Creus que els suggeriments que es donen en el Quadern poden canviar la nostra mentalitat i fer-nos més germans?

3. Partir el pa equival a compartir la necessitat humana. I passar la copa equival a comunicar l'alegria. Aquest doble gest que és profundament humà i que simbolitza tan bé la vida entregada de Jesús, es converteix en el símbol eficaç –sagrament– de la seva presència real entre els seus.

- Què et suggereix "compartir" la necessitat humana?
- Creus que el pa i el vi "es transsubstancien" en allò que és la presència misteriosa de Déu entre nosaltres?
- Vius això en la teva participació habitual en l'eucaristia?

4. El quadern assenyala cinc metàfores quotidianes: la del quallar de la fe, la de l'abraçada al què torna, la de les mans, la del bes, i la de la nit... Són expressions precises i reals de "la sacramentalitat de la vida", i ens remeten a la profunditat dels Sagraments: el de la Confirmació, el Perdó, el Servei a la Comunitat, el Matrimoni com a sagrament de la unió a què tot amor aspira, i l'entrega confiada que pot canviar el sentit de la Mort.

- Podríem reflexionar sobre cadascuna de les metàfores que es proposen per entrar en el seu significat i compartir la manera cristiana de celebrar transcendent-les, les alegries i pors, els goigs i les ombres de la nostra existència humana.
- Què t'ha aportat el Quadern en general? En què ha canviat la teva visió dels Sagraments?